الدكتور محمد البهي

الفكر الإسلامي الحديث

وصلته بالاستعمار الغربي

مكتبة وهبة
١٤ شارع الجمهورية - عابدين
القاهرة تليفون: ٢٣٩١٧٤٧٠
فاكس: ٢٣٩٠٣٧٤٦٠


الإسلامي الحديث
وصلته
بالاستعمار الغربي

الفكر الإسلامي الحديث
وصلته
بالاستعمار الغربي

الدكتور محمد البهي



الطبعة الرابعة

مزيدة ومنقحة



الناشر

مكتبة وهبة

١٤ شارع الجمهورية : بعابدين

ت ٩١٤٢٢٣

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَىٰ تَهْتَدُوا ۗ قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا ۖ وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿١٣٥﴾ قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنْزِلَ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ ﴿١٣٦﴾

[صدق الله العظيم]



تقديم الطبعة الرابعة

فيما كتبت فى هذا الكتاب عن صلة الاستعمار الغربى بالفكر الإسلامى الحديث ، ومدى تأثير هذا الاستعمار على اتجاهات الفكر الإسلامى فى عصرنا الحاضر — لم أكتب ظنا ولا تخمينا ، ولا متجاوزا معمّما أو مقلّلا منتقصا ، وإنما وقائع سجلتها ، هى من عناصر التاريخ الحديث ومن فعل المستعمرين أو ردا لفعلهم .

ولكن رغما من ذلك ، فإن بعض الكتاب والمفكرين فى مجتمعنا الشرقى الحاضر — لإنه لم يزل متأثرا بالغرب وحضارته وبفكره واتجاهاته ، إذ قد عاش فيها وبها فى هذا المجتمع — لم يستطع أن يتصور أن « علماء الغرب » من الذين تصدّوا للدراسات الشرقية الدينية واللغوية على الأخص سلكوا فى طريق البحث ومنهج عرض التعاليم الإسلامية مسلك المعين على بقاء الاستعمار الغربى فى البلاد الإسلامية التى احتلها بصفة عامة منذ النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، مسلك الذى ترجم فكر المستعمر بقلم محترف البحث ومرتدى ثوب العالم !

وقد حدث — بعد أن ظهر هذا الكتاب فى طبعاته السابقة — أن صدرت بحوث تتعلق بالمستشرقين بيّنت فى غير لبس مدى تحدّى هؤلاء للإسلام باسم البحث العلمى ، ومدى جرأتهم فى توجيه نداءاتهم المتعددة للمسلمين فى الوقت الحاضر فى وجوب إقدامهم على تعديل إسلامهم حتى يلائم الحضارة الإنسانية القائمة ، أو مواجهة الركود فالفناء المحقق !!! كما أبانت مدى خطر هؤلاء على الإسلام والمسلمين ، وأن دعوتهم هذه

لا تقل فى هذا الخطر والضرر عن تلك الدعوة الأخرى التى يوجهها إلحاد العلم الماركسى فى الوقت الراهن فى أفريقيا وآسيا !

وآثرت — من أجل إزالة أى أثر للشك — أن أضيف هذه البحوث التى نشرت أخيرا لهذا الكتاب كملاحق تلحق به . وهى بحوث ثلاثة :

- أحدها : للمؤلف نشر فى مجلة الأزهر
- وثانيها : للدكتور حسين مؤنس نشر فى أهرام الجمعة
- وثالثها : للأستاذ الطباوى نشر باللغة الانجليزية فى مجلة « العالم الإسلامى »

وبذلك يكون قد توفر لكتاب « الفكر الإسلامى الحديث وصلته بالاستعمار الغربى » فى طبعته الرابعة مزيد من الأدلة على قيمة ما عرض فيه من آراء واتجاهات .

وأشكر الصديق محمد فتحى عثمان جهوده القيمة عند إعادة طبع الكتاب فى هذه المرة والأخرى التى سبقتها .

والله وحده نتوجه إليه فى أن يوفقنا فيما نعمل ويجزينا خير الجزاء على ما نقصد لديننا وأمتنا .

مصر الجديدة — ١٠ صفر سنة ١٣٨٤ — ٢٠ يونية سنة ١٩٦٤ — محمد البهى

تقديم الطبعة الثالثة

ليس لى من كلمة أقدمها بين يدى الطبعة الثالثة لهذا الكتاب ، إلا أن أعبر عن شكرى لله سبحانه وتعالى على نعمة التوفيق فيه . فليس لكاتب أو مفكر ، أن ينتظر فى وصف توفيق الله على نعمة أنعم بها عليه ، وراء قبول قرائه لما كتب ولما فكر ، ولاستجابتهم لما أبدى من رأى وشرح من فكرة ، بما يعبرون عنه من تقدير فى صور مختلفة .

فبالرغم من أن لى كتباً وكتابات غير كتاب « الفكر الإسلامى الحديث وصلته بالاستعمار الغربى » ، فقد كنت أعرف وأعرّف به فى رحلاتى المختلفة فى المشرق والمغرب ، التى قمت بها منذ منتصف عام ١٩٦٠ إلى آخر عام ١٩٦١ ، سواء فى الباكستان أو فى الملايو ، أو فى أندونيسيا أو فى الفلبين ، أو فى شمالى إفريقية : فى ليبيا وفى المغرب ، أو فى غربى إفريقية فى نيجيريا . فما ذكرت فى مرة من المرات أثناء هذه الرحلات ، وما عرفت عند إلقاء محاضرة أو حديث ، إلا بأنى مؤلف : « الفكر الإسلامى الحديث وصلته بالاستعمار الغربى » .

وقد شاء الله أن تكون هذه الطبعة الثالثة بالعربية لهذا الكتاب ، مقرونة فى الوجود بالترجمة الأولى إلى اللغة الأندونيسية والتركية والإنجليزية والأرديه .

وذلك فضل الله أعتز به ، وأشكره عليه بالتوفر على تأليف جزء ثان لهذا الكتاب ، سيكون مجاله : الفكر الإسلامى فى بلاد المغرب وفى الجزء الغربى من إفريقية .

والله جلت قدرته أستلهمه السداد فيما أكتب ، وحسن القصد فيما أخطو إليه .

وكما أملت فى يقظة الوعى الإسلامى عن طريق هذا الكتاب عند صدوره فى الطبعتين الأولى والثانية ، يزداد أملى فى قوة هذه اليقظة عند صدور هذه الطبعة الثالثة . . .

والله ولىّ الأمر وحده ...

وإليه المآب ؟

القاهرة : مارس ١٩٦١

الدكتور محمد البهى
مدير جامعة الأزهر
وعضو مجمع البحوث الإسلامية

تقديم الطبعة الثانية

ظهرت الطبعة الأولى لهـــذا الكتاب فى أكتوبر سنة ١٩٥٧ ، وما كادت تنتهى سنة على ظهوره حتى نفدت هـذه الطبعة ، رغم أن الإعلان عنه من المؤسسة التى تعهدت بتوزيعه كان محدوداً ، ورغم أن الثمن الذى قـدر للورق الجيد منـه كان فوق مستوى الثمن للكتاب العربى فى جملته .

ولم أحاول أن أتصل بناقد من نقاد الكتب ، يعرض له بالمديح والثناء عليـه فى صحيفة يومية أو أسبوعية ، ولم أقم بإهداء نسخ منه إلا لعدد قليل . . . لا شحاً وبخلا به ، ولكن خشية من أن يساء فهمه وفهم مؤلفه لو توسعت فى إهدائه واقتحمت به بريد الكثيرين من الكتاب والمفكرين ! خشيت أن تلصق به رغبة الترويج ، وتلصق بمؤلفه رغبة الدفع لما فيه من آراء ، وخاصة أنا أعلم أن مافيه من آراء — تتصل بقيم المستشرقين والاستشراق ، وبقيم الماركسية والوضعية المادية — سيغضب الكثيرين ممن يوالون هذا الاتجاه أو ذاك ، ويعيشون فى حياتنا اليوم على ترديد ما لواحد منهما أو لآخر ... وعددهم بين الكتاب والمؤلفين المعاصرين ليس بقليل .

تركت الكتاب إذن يعيش بنفسه وبقيمته ، بين الكتب التى تخرجها المطابع العربية : فى القاهرة ، وبيروت ، وبغداد ، ودمشق ، والرباط .

ومن فضل الله عليه وعلى مؤلفه ، أن لقى من التقدير ما يَسّر له نفاد طبعته الأولى فى زمن قصير ، رغم كل الظروف التى أشرت إليها ، والتى من شأنها أن تمهله أو تبطىء به فى السير نحو الرواج والنفاد .

وقد توج هذا التقدير للكتاب ، ما تفضل به السيد الوزير الجليل كمال الدين حسين وزير التربية والتعليم المركزى(*) مشكوراً ، من نصح الشباب بقراءته ، وذلك فى حديث لسيادته فى صحيفة « الأهرام » ، وفى حديث آخر فى إذاعة الجمهورية العربية المتحدة بالقاهرة .

وما أن نفدت الطبعة الأولى ، حتى دفعت بالكتاب للطبعة الثانية التى أقدمها اليوم ، والتى استغرقت من الوقت قرابة عام ، نظراً لكثرة الأعباء التى أضيفت إلىّ فى الإدارة العامة للثقافة الإسلامية بالأزهر ، بجانب التدريس فى كلية اللغة العربية .

وما فى هذه الطبعة من موضوعات وآراء ومنهج للبحث ، لا يختلف عما جاء فى الطبعة الأولى . . . لاتخلصاً من أعباء امتحان ما فى الكتاب من آراء على الأقل مرة ثانية فى ضوء ماحدث من كتب للمعرفة علّها صدرت وتتصل بموضوعات الكتاب ، أو فى ضوء مراجعة أخرى لبعض المصادر التى اعتمدت عليها من قبل ، ولكن لأن نتيجة الاختبار الدقيق من جديد لما فى الكتاب كله ، قد أكدت نفس الآراء ، كما أكدت سلامة منهج البحث فيه .

وكل ما تتميز به هذه الطبعة الثانية : هو البسط فى عرض بعض الفكر مرة ، والعدول عن بعض الألفاظ والتراكيب التى استعملت سابقاً إلى

(*) نائب رئيس الجمهورية الآن

غيرها بما هى أكثر دقة فى تأدية المعنى المطلوب أو أكثر وضوحاً فى التمييز عنه مرة أخرى .

والأمل الذى عبرت عنه عند تقديم الطبعة الأولى من هذا الكتاب — وهو إيقاظ الوعى بتفكير توجيهى محايد ، و بـ « إيديولوجية » لا هى بالشرقية الإلحادية ولا هى بالغربية الصليبية ، تقوم بين المسلمين على أساس من الإسلام الأصيل نفسه — لم يزل هو الأمل نفسه ، يتجدد مرة أخرى . لأن فكرة « الحياد الإيجابى » فى سياسة الشعوب الإفريقية والآسيوية بدت الآن أوضح عن ذى قبل ، يوم أن صدر الكتاب لأول مرة .

وكلما مال الأمر فى سياسة هذه الشعوب إلى « الإيمان » بالحياد الإيجابى ، كلما نشط الوعى بينها فى دائرة التوجيه إلى الرجوع إلى القيم الأصيلة فى تراثها الثقافى والروحى ، والاستناد إليها فى النظرة إلى الحياة ، وفى السلوك الإنسانى ، وفى الترابط بين الأفراد .

ثم إن تطور وضع هذه الشعوب وتحررها تباعاً من الاستعمار لا يقوى فيها دافع الحرص على استقلالها فحسب ، وإنما ينمى مع ذلك فيها « ذاتيتها » و « شخصيتها » . وتنمية الذات أو الشخصية يستتبع حتماً التفتيش عن مصادر الأصالة فى تكوينها وقيامها ، أو هو لا يقوم نفسه إلا على أساس من « اعتبار » هذه الأصالة ، و « إعادة » تقديرها من جديد .

والقيم الإسلامية الخالدة ، هى الأمر الأصيل الذى ارتبطت به شخصية الشعوب الإسلامية فى وجودها واستمرارها .

من هنا ، اقترب « الأمل » إلى « ثقة » . . . سيصبح حتماً بعدها حقيقة واقعة .

ولكن متى تقع هذه الحقيقة ؟؟

هنا يعود الأمل من جديد فى أن يكون قريباً ، وهنا تشتد بنا الحاجة — كى يكون ذلك قريباً — إلى أن نتجه إلى الله جلت قدرته ، فى أن يهب هذه الشعوب الطاقة المادية والمعنوية على التحرر من هذا الاستعمار البغيض فى صورتيه معاً . . . إذ فى زواله وبعد شبحه يتحقق الحياد الإيجابى كاتجاه سياسى ، وتظهر « الإيديولوجية » الإسلامية كمذهب رئيسى فى التوجيه بين الشعوب الإسلامية .

والله الموفق والمعين ؟

القاهرة فى ١٩ من جمادى الآخرة سنة ١٣٧٩ هـ
١٩ من ديسمبر سنة ١٩٥٩ م

دكتور محمد البهى

تقديم الطبعة الأولى

اتصل الغرب المسيحي بالشرق الإسلامي اتصال اعتداء مسلح طوال قرنين كاملين من الزمن ، من نهاية القرن الحادي عشر إلى آخر القرن الثالث عشر الميلادي ، وهو اعتداء الحروب الصليبية . واختبر في هذا الاحتكاك : عقيدة الإسلام في قوتها ، وضعف المسلمين في مجتمعهم ، وسعة ما يملكون من ثروة في بلادهم .

فتأثر بالإسلام ، وما جاء فيه من توحيد الله وبشرية الرسول : « لوثر »[1] (Luther) و « كالفن »[2] (Calvin) ، فيما قاما به من الإصلاح الديني في النصف الأول من القرن السادس عشر . وظهر أثر الإسلام واضحاً في رفض البروتستنتينية : « التثليث » ، و « عصمة » البابا وكونه صاحب السلطة الأخيرة التي لا يجوز التعقيب عليها في تحديد رأى المسيحية ، وغير ذلك من الرسوم والعقائد التي تعتبرها الكنيسة الرومانية — وهي الكنيسة الكاثوليكية — جزءاً رئيسياً من الإيمان المسيحي .

ويعتبر إلغاء عصمة البابا في الإصلاح الديني المسيحي ذا أثر قوي في توجيه الإنسان الغربي نحو الاستقلال في التفكير ، وفي رد اعتبار قيمته في الوجود . كما يعتبر رفض سلطة البابا في تفسير المسيحية ، على أنها السلطة الأخيرة التي لا تعقيب عليها ، سبباً مباشراً في نشاط الفكر الأوربي في المعرفة ، وفي إفساح مجال للعلم يقوم على الملاحظة والتجربة ، وفي وضع معايير جديدة للحياة الإنسانية ، ولقيم المجتمع البشري ،

(١) ١٤٨٣ : ١٥٤٦ م   (٢) ١٥٠٩ : ١٥٦٤ م

لا تتعارض مع « الكتاب المقدس » . وقد سلك « لوثر » نفسه — وكذا من عاونه فى إصلاحه الدينى — طريق الملاءمة مع نصوص « الكتاب المقدس » فى رفض ما رفضه وقبول ما قبله من عقائد ورسوم العبادة ، دون اعتبار آخر لسلطة بشرية أخرى تعقب على تفسيره وفهمه .

كما أفاد الغرب من هذا الاحتكاك — مرة ثانية — فى إعداد نفسه ورسم خططه ، انتهازاً لزيادة ضعف المجتمع الإسلامى وتفككه ، كى يحصل على ما لدى المسلمين من ثروة ، تعد فى تنوع مصادرها ومقدار كميتها أضخم ما يعرف من ثروة فى أى مكان آخر من العالم القديم .

وكما كان القرن السادس عشر هو مصدر الإصلاح الدينى فى الغرب ، كانت نهايته بداية اتصال الغرب المسيحى بالشرق الإسلامى اتصالا اقتصادياً : سواء فى كشف موارد الثروة فيه ، أو فى استغلالها ونقلها إلى الغرب فى صورة تبادل تجارى ، أو فى أية صورة أخرى .

واستتبع الاتصال الاقتصادى — بعد تقدم صنع السفينة فى الغرب — اتصالا آخر : هو نفوذ الغرب المسيحى على التوجيه السياسى للشرق الإسلامى . وازداد هذا النفوذ بالتدريج ، حتى وصل منذ النصف الثانى من القرن التاسع عشر حتى الربع الأول من القرن العشرين منتهى ما يصل إليه نفوذ قوى على ضعيف .

ولم يقف استخدام هذا النفوذ السياسى القوى عند حد الاستغلال الاقتصادى : لأجل رفع مستوى الغرب وتقدم صناعته من جانب وإضعاف مستوى الشرق والحرص على تخلفه من جانب آخر ، بل استُخدم أيضاً

للتنفيس عن الهزيمة الصليبية فى الحروب الماضية ، وعن الحقد الصليبى على بقاء بيت المقدس فى ظل السيادة الإسلامية ! !

- فكيف يستمر للغرب نفوذه السياسى على الشرق الإسلامى ؟
- وكيف يبقى تخلف المسلمين ؟
- وكيف تنفّس النفس الصليبية عن حقدها ؟

هذه الأسئلة الثلاثة . . . يرتبط بعضها ببعض فى تصور الغرب المسيحى المستعمر ، ويحرص على أن تبقى متصلة بعضها ببعض فى مباشرة سلطته هنا فى الشرق . على أن وجود أى واحد من هذه الأمور الثلاثة وتمتعه بالبقاء ، كفيل بتمكين الوجود للأمرين الآخرين .

* * *

لهذا . . . ما أن باشر النفوذ الغربى سلطته فى رقعة الشرق الإسلامى منذ النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، حتى ابتدأ يعمل على تخلف المسلمين ، وعلى تنفيس الحقد الصليبى .

وليس له هنا طريق آخر لتحقيق هذه الغاية ، سوى تناول « مادة التوجيه » المحلية وجعلها غير صالحة ... ولم يكن هناك فى توجيه الشرق الإسلامى سوى : الإسلام ، والتراث الإسلامى الذى خلفه المسلمون فى شرح إسلامهم ...

- فإفساد الإسلام والتراث الإسلامى إذن ، غرض أول للمستعمر الغربى
- واختار وسيلته لذلك فيما أبرزه من المفارقة بين الغرب والشرق ، من تقدم الأول وتأخر الثانى .
- وابتدأ « العلم » وابتدأت « الدراسة » هناك تبحث عن أسباب هذه المفارقة ، وتركزت الأسباب أخيراً ، فى المقابلة بين المسيحية والإسلام . . . المسيحية دين المتقدمين ، والإسلام دين المتخلفين ! !

وهناك قام بعض المسلمين ينادى باتباع الغرب فيما وصل إليه من حضارة

صناعية وفكر طبيعى ... ولكن لا يكون هذا الاتباع مثمراً للشرق الإسلامى ، إلا إذا اتخذ موقفا من الإسلام يُقرِّبه من المسيحية !!

وعلى أساس هذا التقريب قامت حركة السيد « أحمد خان » فى الهند التى سماها « تجديداً » ، وقامت حركة أخرى بعدها ، هى حركة « ميرزا غلام أحمد » أخذت طابع الدين والعقيده .... وقصدت هاتان الحركتان إلى « تأويل » ما فى الإسلام مما يخالف المسيحية ، وعلى الأخص ما يدعو إلى الاحتفاظ بـ « الشخصية الإسلامية » ، وباستقلال الجماعة الإسلامية . وعاون المستعمر الغربى هاتين الحركتين بوسائل مختلفة ، لأن فى نجاحهما بين المسلمين ما يحقق له تحويل مادة « التوجيه » فى العالم الإسلامى إلى مادة غير صالحة .

لكن الإسلام ، بعد قيام هاتين الحركتين لم يُقض عليه ، وأيضا لم يزل بين المسلمين من يفهم الإسلام على الوجه الصحيح ، ويؤمن به إيمانا قويا... فقام جمال الدين الأفغانى ، ومن بعده الشيخ محمد عبده ، ليدفعا حملة التشويه عن الإسلام ، وليواجها المستعمر وجهاً لوجه .

* * *

ومن هنا كانت مقاومة الاستعمار مرتبطة ارتباطا وثيقا برد التحريف الذى قُصد توجيهه للإسلام ، من المستعمرين وأعوانهم فى البلاد الإسلامية .

وبهذا نشأ فى التفكير الإسلامى — منذ النصف الثانى من القرن التاسع عشر — اتجاهان :

- أحدهما : لمالأة الاستعمار الغربى فى « تقريب الإسلام من المسيحية » ، أو فى تبديله إلى توجيه دينى يرضى عنه المستعمر .
- والثانى : لمقاومة هذا التقريب أو هذا التبديل ، مع الدعوة إلى احتفاظ المسلمين بإسلامهم كما يصوره القرآن والسنة ، وإلى إعادة تماسك الجماعة الإسلامية ، والسعى إلى استقلالها ، وعدم انصهار المسلمين فى غيرهم .

وبانتهاء القرن التاسع عشر تم تبلور هذين الاتجاهين ، وعرفت أسسهما في العالم الإسلامي ، وأصبح لكل منهما أتباع وأنصار .

* * *

جاء القرن العشرون ، واستمرت أيضاً الثنائية في اتجاه التفكير الإسلامي ، ولكن أحد الاتجاهين عرف باسم « التجديد » ، بينما عرف الاتجاه الآخر باسم « الاتجاه الإصلاحي » ، أو اتجاه تجديد المفاهيم الدينية .

● فاتجاه التجديد : سار في طريق خدمة الاستعمار الغربي - ولكن عن غير قصد مباشر - على نحو ما سار الاتجاه المعاون له في النصف الأخير من القرن الماضي . فحركة « التجديد » في الفكر الإسلامي التي ظهرت في الشرق الإسلامي منذ بداية القرن العشرين ، تعتبر « تقليداً » للدراسات الإسلامية في تفكير المستشرقين الغربيين . ثم أضيف إلى هذا التقليد فيما بعد - منذ نهاية الحرب العالمية الثانية بعد أن تهيأ الجو في الشرق الإسلامي للحديث عن الإلحاد في مواجهة الإسلام والمسلمين - ترديدٌ للفكر الإلحادي المادي الغربي ، وهو التفكير الوضعي والماركسي .

ودراسة المستشرقين للإسلام قامت أولا بوحي من الكنيسة الكاثوليكية خاصة ، للانتقاص من تعاليم الإسلام وإهدار قيم تعاليمه ، حرصاً على مذهب « الكثلكة » من جانب ، وتعويضاً عن الهزائم الصليبية في (تحرير) بيت المقدس من جانب آخر ! ثم تبنى الاستعمار الغربي هذه الدراسة في الجامعات العربية نفسها ، حتى يقوى القائمون بأمرها على تصديرها إلى الشرق الإسلامي في صورة كتب تؤلف وترسل إلى طلاب الثقافة ، أو في صورة طلاب من الشرق الإسلامي يدعون أو يعانون على الدراسة

هناك، ثم يمنحون من الألقاب العلمية ما يتمكنون بها من الظفر بوظيفة التوجيه فى الكليات النظرية بالجامعات الحديثة فى الشرق الإسلامى.

- أما محاولة تجديد المفاهيم الدينية: منذ بداية القرن العشرين، فقد باشرها فى مصر تلاميذ الشيخ «محمد عبده»، كما قام بها فى الهند فيلسوف الباكستان «محمد إقبال».

وهكذا، نجد أن الاستعمار الغربى له صلة وثيقة بالفكر الإسلامى، منذ بداية النصف الثانى من القرن التاسع عشر حتى الآن...

- سواء فى خلق، أو معاونة ما يسند من اتجاه
- أو فى إثارة ما يقاومه من اتجاه آخر.

* * *

والفكر الإسلامى نفسه فى هذه الفترة — التى تبلغ الآن قرناً كاملا، هو مرآة لهذين الاتجاهين. ولذلك كان عنوان الكتاب الذى نقدم له:

«الفكر الإسلامى الحديث، وصلته بالاستعمار الغربى».

وسيعرض الكتاب من أجل ذلك:

- لحركة السيد «أحمد خان» وحركة «ميرزا غلام أحمد» فى القرن التاسع عشر كحركتين ممالئتين للاستعمار الغربى، كما يعرض لحركة «جمال الدين الأفغانى» وحركة «محمد عبده» فى القرن التاسع عشر نفسه كحركتين مقاومتين للاستعمار.

- ثم يعرض فكر «التجديد» منذ بداية القرن العشرين: كفكرة «بشرية القرآن» وفكرة «الإسلام دين لا دولة» من اتجاه الاستشراق، وفكرة «الدين خرافة»، وفكرة «الدين مخدّر» من الاتجاه الإلحادى المادى.

• كما يعرض لحركة تحديد المفاهيم الإسلامية ، التى قام بها فى الهند «محمد اقبال» .

* * *

وقد قصدت بهذا الكتاب بيان السبيل ، لمن يحرص فى الشرق الإسلامى على الاستقلال فى التفكير وفى السياسة ، من مفكرى الإسلام وزعماء السياسة بينهم . وهذا السبيل ليس هو سبيل الغرب الذى يدعونا إليه ، لأن فى سبيل الغرب قبول الاستعمار والمذلة ، والدعوة إلى التخلف . وإنما هو سبيل الشرق الذى يريد أن يتحرر من استعمار الغرب وإذلاله وحرصه على أن يبقى متخلفاً .

لم أعرض استنتاجاً ، وإنما عرضت حركات قامت ... عرضت أحداثاً وقعت . والأحداث أقوى فى التوجيه ، لأنها من التاريخ ؛ والتاريخ هو حياة الأشخاص والأمم ، ومعبّد الطريق أمام الإنسان وجماعته ، عند السير نحو المستقبل .

القاهرة فى ٥ من ذى الحجة سنة ١٣٧٦ ﻫ
٣ من يوليــة سنة ١٩٥٧ م

دكتور محمد البهى

فَاتِحَة

الاستعمار الغربي يتسلل الى العالم الاسلامى :

فى بداية منتصف القرن التاسع عشر - وعلى التحديد فى سنة ١٨٥٧م :

• تمّ للإنجليز الاستيلاء على الهند سياسياً ، وانتقلت سلطة الحكم رسمياً من شركة الهندالشرقية (التى تأسست فى ٣١ ديسمبر سنة ١٦٠٠م ، والتى انضمت إلى شركة أخرى جديدة فى سنة ١٦٨٩م) إلى التاج البريطانى . وزالت بذلك إحدى الدول الإسلامية الكبرى التى قامت فى مستهل القرن السادس عشر الميلادى ، وهى دولة المغول فى الهند أو الدولة التيمورية (نسبة إلى تيمورلنك) مؤسس هذه الامبراطورية الإسلامية فى آسيا الوسطى . أما الدولتان الأخريان إذ ذاك ، فهما : الدولة الصفوية فى إيران ، ودولة الأتراك العثمانيين فى آسيا الصغرى وشرق أوربا .

• كما تم فى السنة نفسها - وهى سنة ١٨٥٧م - استيلاء الفرنسيين على الجزائر كلها إلى الصحراء ، بعد أن ابتدأوا غزوها سنة ١٨٣٠ م .

• ومن قبل هاتين الدولتين الاستعماريتين - إنجلترا وفرنسا - احتلت هولندا فى بداية القرن السابع عشر جزر الهند الشرقية (اندونيسيا) ، عن طريق شركة الهند الهولندية التى تأسست فى سنة ١٦٠٢ م . وذلك بعد ماضاع استقلال البرتغال بإعلان ملك أسبانيا ضمها إلى بلاده فى سنة ١٥٨٠ م ، تلك الدولة التى عبدت طريق الاستعمار الغربى المسيحى فى وسط آسيا وشرقيها : فى الهند وفى إندونيسيا سنة ١٥١١ م ، والتى حصل ملكها من البابا اسكندر على صك رسمى بأن البرتغال « سيدة بحار العرب والعجم والهند والحبشة » !!

فبعد قرنين ونصف ، أى منذ بداية القرن السابع عشر الميلادى إلى النصف

الثانى من القرن التاسع عشر، تمكن الاستعمار الغربى المسيحى من السيطرة سيطرة تامة على المسلمين فى وسط آسيا وشرقها ، واتخذ له نقطة ارتكاز رئيسية فى إفريقية ، كما تمكن من مد نفوذه إلى قلب العالم الإسلامى ومركزه الرسمى فى منطقة الشرق الأدنى . وبذلك طوّق العالم الإسلامى من الشرق والغرب ، وسلّط ألاعيبه ودسائسه على بقية التجمعات الإسلامية الأخرى بين هذين الطرفين . فوهنت هذه التجمعات ، وانحل عقدها ، وسقط بعضها إثر بعض تحت نفوذ المستعمر الغربى . وما جاءت الحرب العالمية الأولى وانقضى أجلها ، حتى أصبح العالم الإسلامى كله تحت نفوذ هذا المستعمر !

العالم الإسلامى فى نظر الغرب المستعمر :

نشرت جريدة « المؤيد » فى تمام القرن التاسع عشر (١٣١٧هـ) ، ترجمة لمقال كتبه « هانوتو » المستشرق الفرنسى ومستشار وزارة الاستعمار الفرنسية ، يصف فيه المسلمين وعقيدتهم ، ويضع المقترحات الضرورية فى نظره لتوجيه سياسة فرنسا فى مستعمراتها الإفريقية الإسلامية تحت العنوان التالى :

« قد أصبحنا اليوم إزاء الإسلام والمسألة الإسلامية »

وكان مما جاء فى هذا المقال :

« اخترق المسلمون أبناءُ آسيا شمال القارة الإفريقية بسرعة لاتجارى ، حاملين فى حقائبهم بعض بقايا تمدّن البيزنطيين (يونان الشرق) .ثم تراموا بها على أوربا . ولكنهم وجدوا فى نهاية انبعاثهم هذا مدنية يرجع أصلها إلى آسيا ، بل أقرب فى الوصلة إلى المدنية البيزنطية مما حملوه معهم ، ألا وهى المدنية الآرية المسيحية . ولذلك اضطروا إلى الوقوف عند الحدّ الذى إليه وصلوا ، وأكرهوا على الرجوع إلى أفريقية حيث ثبتت أقدامهم أحقاباً متعاقبة . ولكن لايزال الهلال ينتهى طرفاه : من جهة بمدينة القسطنطينية ، ومن أخرى ببلدة فاس

فى المغرب الأقصى ، معانقا بذلك الغرب كله .

« . . . فى تلك البقعة الإفريقية التى أصبحت مقر ملك الإسلام ، جاءت الدولة الفرنسية لمباغتته . جاء القديس لويس — الذى ينتمى إلى أسبانيا بوالدته — ليضرم نيران القتال فى مصر وتونس ، وتلاه لويس الرابع عشر فى تهديده الإمارات الإفريقية الإسلامية . وعاود هذا الخاطر نابليون الأول ، فلم يوفق إلى تحقيقه الفرنسيون إلا فى القرن التاسع عشر ، حيث أخذوا على دولة الإسلام التى كانت لاتنى فى متابعة الغارات على القارة الأوربية ، فأصبحت الجزائر فى أيديهم منذ سبعين عاماً ، وكذلك القطر التونسى منذ عشرين عاماً .

« . . . إذن فقد صارت فرنسا بكل مكان فى صلة مع الإسلام ، بل صارت فى صدر الإسلام وكبده ، حيث فتحت أراضيه وأخضعت لسطواتها شعوبه وقامت تجاهه مقام رؤسائه الأولين ! وهى تدير اليوم شئونه وتجبى ضرائبه ، وتحشد شبابه لخدمة الجندية ، وتتخذ منهم عساكر يذبون عنها فى مواقف الطعان ومواطن القتال !

« إن شعباً جمهورى المبادىء (شعب فرنسا) يبلغ عدد نفوسه أربعين مليوناً ، لا مرشد له إلا نفسه : لا عائلات ملوكية فيه يتنازعن الحكم ، ولا رؤساء يتناولون الرياسة بطريق الوراثة — هو الذى تقلد زمام إدارة شعب آخر لا يلبث أن ينمو حتى يساويه فى العدد ، وهو ذلك الشعب المنتشر فى الأرجاء الفسيحة والأصقاع المجهولة ، والمتبع لتقاليد وعادات غير التى نعنولها ونحترمها ... هو الشعب الإسلامى السامى الأصل ، الذى يحمل إليه الشعب الآرى المسيحى الجمهورى الآن ملح المدنية وروحها ! !

« ليس الإسلام فى داخلنا فقط ، بل هو خارج عنا أيضاً ... قريب منا فى « مراكش » تلك البلاد الخفية الأسرار ، التى يشبه وجودها الحاضر مقدور الأبد فى الغموض

والاشتباه ! قريب منا فى «طرابلس الغرب» ، التى تتم بها المواصلات الأخيرة بين مركز الإسلام فى البحر الأبيض المتوسط و بين الطوائف الإسلامية فى باطن القارة الافريقية ! قريب منا فى «مصر» ، حيث تصادمت معنا الدولة البريطانية فصادمنا إياها فى الأقطار الهندية! وهو موجود وشائع فى « آسيا » ، حيث لايزال قائماً فى بيت المقدس و ناشراً أعلامه على « مهد الإنسانية مقر المسيح » ، ويحسب أنصاره وأشياعه فى قارات الأرض القديمة بالملايين ! وقد انبعثت منه شعبة فى بلاد الصين فانتشر فيها انتشاراً هائلا ، حتى ذهب البعض إلى القول بأن العشرين مليوناً من المسلمين الموجودين فى الصين لايلبثون أن يصيروا مائة مليون ، فيقوم الدعاء لله مقام الدعاء « لساكياموني » ! وليس هذا بالأمر الغريب ، فإنه لايوجد مكان على سطح الأرض إلا واجتاز الإسلام فيه حدوده منتشراً فى الآفاق !!

« فهو الدين الوحيد الذى أمكن انتحال الناس له زمراً وأفواجا! وهو الدين الوحيد الذى تفوق شدة الميل إلى التدين به كلّ ميل إلى اعتناق دين سواه ! ففى البقاع الإفريقية نرى المرابطين وقد أفرغوا على أبدانهم الحلل البيضاء ، يحملون إلى الوثنيين من العبيد العارية أجسامهم من كل شعار قواعد الحياة ومبادىء السلوك فى هذه الدنيا ، كما أن أمثالهم فى القارة الآسيوية ينشرون بين الشعوب الصفر الألوان قواعد الدين الإسلامى ! ثم هو — أى هذا الدين — قائم الدعائم ثابت الأركان فى أوربا عينها ، أعنى فى الآستانة العلية ، حيث عجزت الشعوب المسيحية عن استئصال جرثومته من هذا الركن المنيع الذى يحكم منه على البحار الشرقية ويفصل الدول الغربية بعضها عن بعض شطرين !!

« وخلاصة القول أن جميع المسلمين على سطح المعمورة تجمعهم رابطة واحدة ، بها يديرون أعمالهم ويوجهون أفكارهم إلى الوجهة التى يبتغونها . وهذه الرابطة تشبه السبب المتين الذى تتصل به أشياء تتحرك بحركته وتسكن بسكونه . ومتى

اقتربوا من الكعبة : من البيت الحرام ، من زمزم الذى ينبع منه الماء المقدس ، من الحجر الأسود المحاط بإطار من فضة ، من الركن الذى يقولون عنه إنه سرة العالم ، وحققوا بأنفسهم أمنيتهم العزيزة التى استحثتهم على مبارحة بلادهم فى أقصى مدى من العالم للفوز بجوار الخالق فى بيته الحرام ، اشتعلت جذوة الحمية الدينية فى أفئدتهم ، فتهافتوا على أداء الصلاة صفوفا . . . وتقدمهم الإمام مستفتحاً العبادة بقوله : « بسم الله » ، فيعمّ السكوت والسكون وينشران أجنحتهما على عشرات الألوف من المصلين فى تلك الصفوف ، ويملأ الخشوع قلوبهم ثم يقولون بصوت واحد : « الله أكبر » ، ثم تعنو جباههم بعد ذلك قائلين « الله أكبر » بصوت خاشع يمثل معنى العبادة !!

«لا تظنوا أن هذا الإسلام الخارجى الذى تجمعه جامعة فكر واحد ، غريب عن إسلامنا (فى تونس والجزائر) ولا علاقة له به ، لأنه وإن كانت البلاد (الإسلامية) التى تحكمها شعوب مسيحية ليست فى الحقيقة بـ(دار إسلام) وإنما هى (دار حرب) ، فإنها لا تزال عزيزة وموقرة فى قلب كل مسلم صحيح الإيمان ! والغضب لا يزال يحوم حول قلوبهم كما تحوم الأسد حول قفص جلست فيه صغارها ، وربما كانت قضبان هذا القفص ليست متقاربة ولا بدرجة من المتانة تمنعها عن الدخول إليهم من بينها !

« يؤخذ مما تقدم أن جراثيم الخطر لا تزال موجودة فى ثنيات الفتوح وطى أفكار المقهورين الذين أتعبتهم النكبات التى حاقت بهم ، ولكن لم يثبط هممهم . نعم ليس لمقاومتهم رؤساء يديرون هذه المقاومة ، ولكن رابطة الإخاء الجامعة لأفراد العالم الإسلامى بأسره كافلة بالرياسة ... فنى مسألة علاقتنا مع الإسلام تجد المسألة الإسلامية والمسألة الدينية والمسائل الداخلية والخارجية شديدة

الاتصال بعضها ببعض ، وهذا مايجعل حلها صعباً ومتعذراً — كما سنبينه»[1] !!

فـ «هانوتو» يعرض — فى هذه المقدمة لمقاله الطويل — لثلاثة عناصر رئيسية :

أولا : أن ما لدى المسلمين من معرفة وثقافة هى بعض بقايا تمدن البيزنطيين (يونان الشرق) . . . وليست ثقافة أصيلة ابتدعوها !

ثانياً : أن رسالة فرنسا بين المسلمين الذين خضعوا لسطوتها هى (ملح المدنية وروحها) ، التى يحملها شعب آرى مسيحى جمهورى إلى شعب إسلامى سامى الأصل ... له تقاليد وعادات تغاير عادات وتقاليد المسيحيين الآريين !

ثالثاً : أن المسلمين الذين وقعوا تحت سيطرة النفوذ الفرنسى ليسوا منقطعى الصلة عن بقية المسلمين فى الخارج ، بل تربط بعضهم بعضاً رابطة قوية . وديار المسلمين التى تحتلها فرنسا يعتبرها المسلمون القاطنون فيها والخارجون عنها «دار حرب» ، وليست «دار إسلام» . . . ولذا فالخطر موجود فى الداخل والخارج ! !

هذه الروح التى تجلت عند هذا المستشرق الفرنسى ، هى نفس الروح التى يحملها المستعمر الفرنسى والإنجليزى والهولندى فى نظرته إلى المسلمين فى آسيا وإفريقية ، وفى توجيهه إياهم ، وفى سلوكه معهم . . . وهى : ليست للمسلمين أصالة فى الثقافة ، فليست لهم قيمة ذاتية !

ولذا يجب على المسلمين أن ينتقلوا إلى الحضارة الأوروبية الآرية المسيحية !! ويجب على شعوب أوربا المسيحية الآرية أن تتعاون فيما بينها على دفع الخطر الإسلامى الكامن ضمن الوحدة الإسلامية : الفكرية ، والروحية ، والغائية !

(١) تاريخ الإمام — ج ٢ ص ٤٠١ : ٤٠٧

ولا يغفل « هانوتو » هنا أن يذكر — أو يتذكر — بواعث الحروب الصليبية فى القرون : الحادى عشر والثانى عشر والثالث عشر ، فيقول :

« وهو - الإسلام — موجود وشائع فى آسيا ، حيث لايزال قائما فى بيت المقدس وناشرا أعلامه على (مهد الإنسانية ومقر المسيح) » !

فأهداف الحروب الصليبية قديما تركزت فى استرداد بيت المقدس من المسلمين البرابرة (!) ، ولا يزال مما يزعج الغرب الآرى المسيحى الآن بقاء لواء الإسلام منتشرا على « مهد الإنسانية » !! وهذا لا يقل خطراً على الغرب عن اجتماع المسلمين ونطقهم جميعاً فى لحظة واحدة قائلين : « الله أكبر » ، إذا ما اتجهوا لعبادة الله سبحانه وتعالى !!

وبهذا تتضح سياسة الاستعمار فى الشرق الإسلامى . . .

إنها سياسة تقوم على إضعاف المسلمين . . . فى إسلامهم أولا وبالذات !!

وسائل الاستعمار لإضعاف المسلمين فى إسلامهم :

ووسائله لذلك تنحصر فى توجيه الفكر الإسلامى نحو تحقيق هذه الغاية ، وقد برز هذا التوجيه فى صورتين تنم كلتاهما عن هذه الغاية :

- الصورة الأولى : قيام بعض مفكرى المسلمين بحركة تقدمية فى الإسلام : تبغى تقرير سلطة المستعمر وتثبيت ولايته على المسلمين من الوجهة الإسلامية . أو بعبارة أخرى تبغى عدم تحديه ومعارضته ، سواء فى مباشرة سلطته على المسلمين ، أو إدخاله ما يسميه بنظم الإصلاح الحديثة بينهم .

- الصورة الثانية : قيام بعض الغربيين الآريين المسيحيين بإبراز الخلافات المذهبية : وتأكيد الفجوات والثغرات ، بين طوائف المسلمين وشعوبهم ،

من الوجهة الشعوبية ، أو الجغرافية ، أو نظام الحكم . . . مع شرح كثير من مبادئ الإسلام شرحاً يشوهها وينحرف بها عن أهدافها الأصلية ! وذلك كله بالإضافة إلى تمجيد القيم المسيحية ، والحضارة الغربية ، والنظام السياسى ، والسلوك الفردى للشعوب الغربية ! !

• وفى مقابل هاتين الصورتين : برز اتجاه إسلامى فكرى آخر وهو حركة المقاومة للاستعمار الغربى : سواء فى مظهره السياسى أو فيما يستبطنه ويخفيه من الهجوم على الإسلام وإضعاف المسلمين . وهذا اتجاه يعتبر كرد فعل مباشر لتوجيه الاستعمار الغربى للتفكير الإسلامى فى صورتيه السابقتين .

ويدخل فى هذا الاتجاه الأخير : تلك المحاولة الفكرية لتجديد المفاهيم الإسلامية ، بغية الملاءمة بينها وبين تطور الحياة وأحداثها المتلاحقة ، حتى تطبع سلوك هذه الشعوب أفراداً وجماعة بطابع إسلامى . . . كتلك المحاولة التى قام بها الشيخ محمد عبده فى مصر ، ومحمد إقبال فى الهند .

وبذلك يكون الاستعمار الغربى للشعوب الإسلامية قد خلق اتجاهين فكريين متقابلين :

• اتجاهاً لحمايته . . .

• واتجاهاً آخر لمقاومته .

اتجاه حماية الاستعمار

أو

الاتجاه الفكري العمالي

مفكرون من المسلمين ...

مع الاستعمار

ذكرنا أن الاتجاه الفكرى الممالىء للاستعمار اتخذ صورتين :

- صورة محلية : نشأت وتبلورت داخل الشعوب الإسلامية ... أنشأها ونمّاها مفكرون من المسلمين أنفسهم .

- وصورة أخرى تكوّنت فى الخارج : قام بها القساوسة الغربيون، وأصحاب الدراسات السامية اللغوية والدينية التى عنيت بدراسة العهدين القديم والجديد (التوراة والإنجيل) وما يتصل بهما من فروع علمية فى الجامعات الغربية .

وهاتان الصورتان ليستا منفصلتين إلا فى ظاهر الأمر فقط ... وواقع الحال أن الصلة بينهما وثيقة ، وأن إحداهما تعتبر مرآة للأخرى ، أو أن إحداهما تعتبر عاملا محركا والأخرى نتيجة لها .

ومن المفكرين المسلمين الذين يمثلون الصـــورة الأولى من هاتين الصورتين : الزعيم الإسلامى فى الهند ، السير «سير أحمد خان» . كما يمثلها من العقائد الإسلامية التى جدّت — كأثر لتوجيه الاستعمار الغربى — مذهبا القاديانية والأحمدية فى الهند أيضاً .

والدعوى التى ادعاها السيد أحمد خان باسم الإصلاح والتقدمية تعتبر مقدمة وتمهيداً لنشأة القاديانية ، تلك العقيدة التى تفرع عنها فيما بعد ، ذلك المذهب الذى يعرف بالأحمدية .

- حركة السير أحمد خان [1] :

تذكر مجلة «العروة الوثقى» — للسيد جمال الدين الأفغانى والشيخ محمد عبده وقد

(١) ١٧ أكتوبر سنة ١٨١٧ — ١٨٩٨ م . وله مؤلفات : « حياة محمد » سنة ١٨٧٠ ، و« تفسير القرآن » ١٨٨٠ — ١٨٩٥ إلى سورة الكهف ، وتفسير الإنجيل وقد سماه : « تبيان الكلام» سنة ١٨٦٢

صدر العدد الأول منها فى ١٣ مارس سنة ١٨٨٤ وانتهت بالعدد الأخير وهو الثامن عشر فى ١٧ أكتوبر سنة ١٨٨٤ — فى أحد أعدادها وصفاً لهدف الحركة التقدمية التى قام بها السيد أحمد خان فى الهند فتقول :

« . . لما استقرت أقدامهم — الإنجليز — فى الهند وألقوا به عصاهم ، ومحيت آثار السلطنة التيمورية (نسبة إلى تيمورلنك مؤسس دولة المغول فى القرن السادس عشر الميلادى) ، نظروا إلى البلاد نظرة ثانية فوجدوا فيها خمسين مليوناً من المسلمين ، كل واحد منهم مجروح الفؤاد بزوال ملكهم العظيم ، وهم يتصلون بملايين كثيرة من للمسلمين شرقا وغرباً وشمالا وجنوباً . وأحسوا أن المسلمين ماداموا على دينهم ، وما دام القرآن يتلى بينهم ، فمحال أن يخلصوا فى الخضوع لسلطة أجنبي عنهم ، خصوصاً إن كان ذلك الأجنبي خطف الملك منهم بالخديعة أو المكر تحت ستار المحبة والصداقة ! فطفقوا — الإنجليز — يفتشون بكل وسيلة لتوهين الاعتقاد الإسلامى ، وحملوا القسس والرؤساء الروحانيين على كتابة الكتب ونشر الرسائل ، محشوة بالطعن فى الديانة الإسلامية ، مفعمة بالشتائم والسباب لصاحب الشريعة — برّأه الله مما قالوا . فأتوا من هذاالعمل الشنيع ما تنفر منه الطباع ، ولا يمكن معه لذى غيرة أن يقيم على أرض تنتشر فيها تلك الكتب ، وأن يسكن تحت سماء تشرق شمسها على مرتكبي ذلك الإفك العظيم !

« وما قصدهم بذلك إلا توهين عقائد المسلمين ، وحملهم على التدين بمذهب الإنكليز ! هذا من جهة ، ومن جهة أخرى أخذوا فى تضييق سبل المعيشة على المسلمين وتشديد الوطأة عليهم والإضرار بهم من كل وجه : فضربوا على أيديهم فى الأعمال العامة ، وسلبوا أوقاف المساجد والمدارس ، ونفوا علماءهم وعظماءهم إلى جزيرة « إندومان » رجاء أن تفيدهم هذه الوسيلة ،

ـ إن لم تفدهم الأولى ـ فى ردّ المسلمين عن دينهم بإسقاطهم فى أغوار الجهل بعقائدهم حتى يذهلوا عما فرضه الله عليهم !

« فلما خاب أمل أولئك الحكام الجائرين فى الوسيلة الأولى ، وطال عليهم الأمد فى الاستفادة من الثانية ، نزعوا إلى تدبير آخر فى إزالة الدين الإسلامى من أرض الهند أو إضعافه ، لأنهم لا يخافون إلا من المسلمين أصحاب ذلك الملك المنهوب والحق المسلوب ! فاتفق أن رجلا اسمه « أحمد خان بهادر ـ لقب تعظيم فى الهند » ، كان يحوم حول الإنكليز لينال فائدة من أيديهم ، فعرض نفسه عليهم وخطا بعض خطوات لخلع دينه ، والتديّن بالمذهب الإنجليزى ! وبدأ الأمر بكتابة كتاب[1] يثبت فيه أن التوراة والإنجيل ليسا محرّفينَ ولا مبدّلينَ ، لينال بذلك الزلفى عندهم ! ثم راجع نفسه فرأى أن الإنجليز لن يرضوا عنه حتى يقول : إنى نصرانى ، وأن هذا العمل الحقير لا يؤتى عليه أجراً جزيلا ، خصوصاً وقد أتى بمثل كتابه ألوف من القسس والبطارقة . وما أمكنهم أن يحوّلوا من المسلمين عن الدين أشخاصاً معدودة ! فأخذ طريقا آخر فى خدمة حكامه الإنجليز : بتفريق كلمة المسلمين وتبديد شملهم ، فظهر بمظهر الطبيعيين الدهريين ، ونادى بأن لا وجود إلا الطبيعة العمياء ، وليس لهذا الكون إله حكيم ـ « إن هذا إلا الضلال المبين ... ! » ، وأن جميع الأنبياء كانوا طبيعيين لا يعتقدون بالإله الذى جاءت به الشرائع ـ « نعوذ بالله ! » ، ولقب نفسه بالطبيعى . وأخذ يغرى أبناء الأغنياء من الشبان الطائشين ، فمال إليه أشخاص منهم ، تملصا من قيود الشرع الشريف وسعيا خلف الشهوات البهيمية ! فراق لحكام الإنجليز مشربه ، ورأوا فيه خير وسيلة لإفساد قلوب المسلمين . فأخذوا فى تعزيزه وتكريمه ، وساعدوه على بناء مدرسة فى « عليكره » وسموها مدرسة

(١) اسمه : « تبيان الكلام » أخرج فى سنة ١٨٦٢ ، وفسر فيه الإنجيل

« المحمديين » ، لتكون فخاً يصيدون به أبناء المؤمنين ليربوهم على أفكار هذا الرجل « أحمد خان بهادرو » !

« وكتب « أحمد خان » تفسيرا (١) على القرآن الكريم ، حرّف الكلم عن مواضعه وبدل ما أنزل الله !

« وأنشأ جريدة باسم « تهذيب الأخلاق » ، لاينشر فيها إلا مايضلل عقول المسلمين ، ويوقع الشقاق بينهم ، ويلقي العداوة بين مسلمي الهند وغيرهم — خصوصاً بينهم وبين العثمانيين . وجهر بالدعوة لخلع الأديان كافة ، لكن لايدعو إلا المسلمين !! ونادى : الطبيعية الطبيعية ، ليوسوس للناس بأن أوربا ما تقدمت في المدنية ، وما ارتفعت في العلم والصنعة ، وما فاقت في القوة والاقتدار ، إلا برفض الأديان ، والرجوع إلى الغرض المقصود من كل دين — على زعمه — وهو : بيان مسالك الطبيعة . . . قد افترى على الله كذباً !!

« ولما كنا بحيال الدين في الهند — في سنة ١٨٧٩ — أحسسنا من بعض ضعاف العقول اغتراراً بترّهات الرجل وتلامذته ، فكتبنا رسالة في بيان مذهبهم الفاسد وما ينشأ عنه من المفاسد ، وأثبتنا أن الدين أساس المدنية وقوام العمران . وطبعت رسالتنا في اللغتين الهندية والفارسية (اسمها : الرد على الدهريين) .

« هؤلاء الدهريون ليسوا كالدهريين في أوربا ، فإن من ترك الدين في البلاد الغربية تبقى عنده محبة أوطانه ، ولاتنقص حميته لحفظ بلاده من عاديات الأجانب ، ويفدي مصلحتها بروحه . أما أحمد خان وأصحابه ، فإنهم كما يدعون الناس لنبذ الدين ، يهوّنون عليهم مصالح أوطانهم ، ويسهلون على النفوس تحكم الأجنبي فيها ،

(١) عمل في هذا التفسير من سنة ١٨٨٠ إلى ١٨٩٥ م وانتهى فيه إلى سورة الكهف

ويجتهدون في محو آثار الغيرة الدينية والجنسية . . . لا لأجر جزيل ولا شرف رفيع ، ولكن لعيش دنيء ونفع زهيد . وهكذا يمتاز دهرى الشرق عن دهرى الغرب : بالخسة والدناءة ، بعد الكفر والزندقة » !! (١)

ويقول السيد جمال الدين الأفغانى فى عدد آخر من أعداد هذه المجلة(٢) :

« . . . من هذا - من أسباب السياسة الأوربية - ما سلك الإنجليز فى الهند لما أحسوا بخيال السلطنة يطوف على أفكار المسلمين منهم ، لقرب عهدها بهم ، وفى دينهم ما يبعثهم على الحركة إلى استرداد ما سلب منهم، وأرشدهم البحث فى طبائع الملل إلى أن حياة المسلمين قائمة على الوصلة الدينية ، ومادام الاعتقاد المحمدى والعصبية الملية سائدة فيهم فلا تؤمن بعثتهم إلى طلب حقوقهم . فاستهووا طائفة ممن يتسمون بسمة الإسلام ويلبسون لباس المسلمين ، وفى صدورهم غل ونفاق وفى قلوبهم زيغ وزندقة ، وهم المعروفون فى البلاد الهندية «بالدهريين والطبيعيين» ! فاتخذهم الإنجليز أعواناً لهم على إفساد عقائد المسلمين، وتوهين علائق التعصب الدينى ليطفئوا بذلك نار حميتهم ، ويبددوا جمعهم، ويمزقوا شملهم . وساعدوا تلك الطائفة على إنشاء مدرسة عليكرة ، ونشر جريدة لبث هذه الأباطيل بين الهنديين، حتى يعم الضعف فى العقائد ، وتهن الصلات بين المسلمين ، فيستريح الإنجليز فى التسلط عليهم ... » !!

فحركة السيد أحمد خان ، كانت تقوم على الافتتان بالعلم الطبيعى والحضارة الغربية المادية ، كما يفتتن فى عصرنا الحاضر بعض المفكرين بما يسمى «العلم» Science وبالمركبات الحضارية التى قامت عليه . والافتتان بالعلم الطبيعى أو بالطبيعة كما يقال يؤدى إلى خفة وزن القيم الروحية والمثالية ، وهى القيم التى تقوم عليها رسالة الأديان السماوية التى يمثلها الإسلام أوضح تمثيل. وقد يصير الافتتان بهذا

(١) مجموعة « العروة الوثقى » ص ٥٧٢ - ٤٧٥ (٢) ص ٩٦

العلم الطبيعى إلى إنكار كل قيمة أخرى مما لا يشاهد فى الطبيعة ويدرك بالحس الإنسانى . ومن هنا ربط السيد جمال الدين الأفغانى بين إلحاد السيد أحمد خان ومذهبه الدهرى أو الطبيعى — مع بقاء انتسابه إلى الإسلام ، ونعته بالإلحاد ... رغم ما كان يكرره (السيد أحمد خان) من القول من أنه يدافع عن الإسلام ، وأنه يبغى أن يوجد طريقاً للمسلم المعاصر : يوفق فيه بين إسلامه وتقبله الحياة العصرية التى قامت إثر نهضة العلم الطبيعى !!

وقد نهج السيد أحمد خان فى تفسيره للقرآن الكريم ، على تطبيق آياته على أساس طبيعى ، مما يناقض تماما القول بالمعجزات وخوارق العادات . ولهذا جعل « النبوة » غاية تحصل وتكتسب عن طريق الرياضة النفسية ، فهى غاية إنسانية طبيعية ، وطريقها طريق إنسانى غير خارق للعادة ! ولكنه مع ذلك يقرّ ختم الرسالة الإلهية ببعثة المصطفى عليه السلام .

وفى شرحه لآيات القتال ، أضعف من فرضية « الجهاد » فى الوقت الحاضر . كما أنه فى الآيات الأخرى الخاصة بـ « أهل الكتاب » ، عبر فى غير لبس عن توهين الفجوة بين أهل الكتاب من جانب والمسلمين من جانب آخر !! وطلب التعاون بين المسلمين والغربيين ، ودعا إلى ما أسماه « إنسانية الأديان » ، أى المعنى الإنسانى العام الذى تدعو الأديان السماوية إلى اعتباره وحفظه ! وهو ما يشبه اليوم فكرة « العالمية » ، التى تتبناها اليهودية الرأسمالية والشيوعية الدولية ، وقد كانت من قبل تلقبُ بالفكرة « الماسونية» ! وفى هذه الفكرة تنمحى كل الفوارق بين الأوطان والقوميات والأديان والمذاهب !!

ولم يكن السيد أحمد خان داعية فقط لهذا التجديد ، أو هذه التقدمية فى الإسلام ، وإنما كان كذلك صحفياً ومؤلفاً ، ومدرسا ومشرفا على كلية

علمية[1] دينية (الكلية الانجليزية الشرقية المحمدية) ، خرجت الكثير من شباب الهند التقدميين ، وتحولت الآن إلى « الجامعة الإسلامية » في الهند بعد تقسيم سنة ١٩٤٨ م ، وفيها تدرس المسيحية بالعناية التي يدرس بها الإسلام ، مع أخذ حظ وافر من العلوم الحديثة والنظم الجامعية الغربية (الإنجليزية) .

ولهذا كان للسيد أحمد خان نفوذ سياسي تربوي ، يقترن بنزعته التجديدية الدينية ، التي أثرت بدورها فيما بعد في خلق المذهب « القادياني » .

• المذهب القادياني :

بقيت تعاليم السيد أحمد خان وآراؤه ذات طابع إصلاحي، ولم تصطبغ بصبغة العقيدة والمذهب الروحي، فمهما بلغت من التأثير فسيبقى معها مجال للروح الإسلامية الصحيحة ، حيث تظهر وتعمل عملها في تحديد العلاقة بين المسلمين وبين المستعمرين الصليبيين الغربيين الذين يطالبونهم بالولاء !! أدرك الإنجليز ذلك ، وأحسوا مع نشاط السيد أحمد خان وأثر تعاليمه في خلق جماعة بين المسلمين تتشكك في القيم الإسلامية ، وتنزل مواطنيها ومن هم على عقيدتها من المسلمين منازل الخصومة الفكرية ، فتتفرق الكلمة وتبعد مشكلة الاستعمار الأجنبي عن أن تكون موضوعاً من موضوعات هذه الخصومة ولو إلى حين — أدركوا وأحسوا أنهم بحاجة إلى تعديل في الروح الأصيلة وفي موقفها من غير المسلمين ، على أن يكون هذا التعديل — أو يصبح — مذهباً وعقيدة له سمة الإيمان والاعتقاد ، بدلا من سمة الفكر والمنطق ، بذلك تصبح الفجوة بين المسلمين أعمق وأطول مدى !! فإذا كان هذا التعديل لصالح الاستعمار فسيجد أعواناً من المسلمين أنفسهم على المسلمين ، وتلك حالة مرغوب

(١) تسمى الكلية الإنجليزية الشرقية المحمدية ، وقد افتتحت في مايو سنه ١٨٧٥ م

فيها لاطمئنان الاستعمار على مصالحه حينئذ فترة طويلة ، إلى أن يجدّ عامل آخر أقوى من الدين نفسه يجمع الكلمة المفرّقة . ويُنسى الخصومة فى المذهب، والاتجاه الفكرى . فقامت القاديانية [1] ، وسجل هذا المذهب رسمياً فى سنة ١٩٠٠ م . وله أتباع فى البنجاب وأفغانستان وإيران . ولسان حال هذه العقيدة « مجلة الأديان - The Review of Reglions » بالإنجليزية ، التى تصدر كل شهر مرة فى قاديان منذ ١٩٠٢ م . وصاحب هذا المذهب - وهو ميرزا غلام أحمد - ألف كتاباً سماه « براهين الأحمدية » ، وخرج الجزء الأول منه سنة ١٨٨٠م ... وفى هذا الجزء ادعى المؤلف أنه « المهدى » !

ويختلف هذا المذهب مع الإسلام الأصيل فى جملة مسائل :

• منها أنه يقول : إن عيسى هاجر بعد أن بعث من موته الظاهرى - إلى كشمير فى الهند ، لينشر تعاليم الإنجيل فى البلاد ، وإنه توفى بعد أن بلغ من العمر ١٢٠ سنة ، وإن قبره لم يزل موجوداً هناك ! ويدعى ميرزا غلام أحمد أنه « المهدى » ، ويذكر أنه حل فيه عيسى ومحمد على السواء ، فهو نبى !

• ومن المسائل أيضاً التى يفترق فيها الإسلام الصحيح عن القاديانية : مسألة « الجهاد فى سبيل الله » . فليس الجهاد فى نظرها هو اللجوء إلى العنف باستخدام أدوات الحرب ضد غير المؤمنين ، وإنما هو وسيلة سلبية للإقناع .

وهكذا عمل القاديانية فى ما بين المشكلتين - على هذا النحو - على تقريب شقة الخلاف بين المسيحية والإسلام ، أو أدمجوا أحدهما فى الآخر ، ثم من جهة أخرى ، أعلنوا إبطال الجهاد المعروف على عهد الرسول صلى الله عليه وسلم وصحابته رضوان الله عليهم أجمعين !! وتبعاً لرأيهم السابق أوقفوا العمل بمدلول هذه الآيات الكريمة :

(١) نسبة إلى ميرزا غلام أحمد القاديانى (من قاديان بإقليم البنجاب) ، توفى سنة ١٩٠٨م

« يأيها الذين آمنو لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء ، بعضهم أولياء بعض ، ومن يتولهم منكم فإنه منهم ، إن الله لايهدى القوم الظالمين » .

« إنما وليكم الله ، ورسوله ، والذين آمنوا ـ الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون . ومن يتولّ الله ورسوله والذين آمنوا فإن حزب الله هم الغالبون » .

« يأيها الذين آمنوا لاتتخذوا الذين اتخذوا دينكم هزواً ولعباً من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم والكفار أولياء ، واتقوا الله إن كنتم مؤمنين » .

ويقول « أبو الحسن الندوى » من كبار علماء الهند فى كتيب له ، عنوانه : « القاديانية ثورة على النبوة المحمدية والإسلام » :

« . . . قد تحقق علمياً وتاريخياً أن القاديانية وليدة السياسة الإنجليزية . فقد أهم بريطانيا وأقلقها حركة المجاهد الشهير السيد الإمام « أحمد بن عرفان الشهيد » (١٨٤٢ م) ، وكيف ألهب شعلة الجهاد والفداء ، وبثّ روح النخوة الإسلامية والحماسة الدينية فى صدور المسلمين فى الربع الأول من القرن التاسع عشر المسيحى ، وكيف التفّ حوله وحول دعاته آلاف المسلمين ، عانت منهم الحكومة الإنجليزية فى الهند مصاعب عظيمة ، وكانوا موضع اهتمامها .

ثم رأت دعوة السيد « جمال الدين الأفغانى » تنتشر فى العالم الإسلامى ـ كل ذلك رأته الحكومة الإنجليزية ودرسته ، وعرفت أن طبيعة المسلمين طبيعة دينية ، فالدين هو الذى يثيرها ، وأن المسلمين لا يُؤتون إلا من العقيدة والإقناع الدينى ، وما يكون له طابع دينى . واقتنعت أخيراً بأنه لا يؤثر فى المسلمين وفى اتجاههم مثل ما يؤثر قيام رجل منهم باسم منصب دينى رفيع ويجمع حوله المسلمين ويخدم سياسة الإنجليز ، ويؤمنهم من جهة المسلمين وغائلتهم ! وفى شخص « ميرزا غلام أحمد القاديانى » الذى كان مضطرب الأفكار

والعقيدة ،وكان طموحاً إلى أن يؤسس ديانة جديدة ويكون له أتباع ومؤمنون. ويكون له مسجد واسم فى التاريخ مثل ما كان للنبي صلى الله عليه وسلم ـ وجد الإنجليز وكيلاً لهم يعمل بين المسلمين لمصلحتهم . ولم يزل يتدرّج فى التجديد إلى المهدوية ، ومن المهدوية إلى المسيحية ، ومن المسيحية إلى النبوة ، حتى تمّ ما أراده الإنجليز . وقام القاديانى بدوره وبما كلف به خير قيام ، وحماه الإنجليز ومكنوه من نشر دعوته . وحفظ القاديانى هذه اليد ، وعرف الفضل للإنجليز فى ظهوره وقد صرّح فى بعض كتاباته بأنه غرس غرسته الحكومة الإنجليزية ، كتب ذلك فى التماسه الذى قدمه إلى حاكم مقاطعة البنجاب الإنجليزى فى ١٤ فبراير سنة ١٨٩٨م ، وجاء نصه فى كتاب : « تبليغ رسالته » من المجلد السابع لمير قاسم على القاديانى . وقد ذكر فى مؤلفاته بكل صراحة — بل بكل وقاحة — ما يدين به الحكومة الإنجليزية من الولاء والوفاء ، وما قدّم لها من خدمة مشكورة ! وإليك ترجمته (لقد قضيت معظم عمرى فى تأييد الحكومة الإنجليزية ونصرتها . وقد ألفت فى منع الجهاد ووجوب طاعة أولى الأمر الإنجليز من الكتب والنشرات مالو جمع بعضه إلى بعض لملأ خمسين خزانة ! وقد نشرت جميع هذه الكتب فى البلاد العربية ، ومصر والشام وكابل) »[1] !!!

ويقول « أبو الحسن الندوى » فى موضع آخر :

« وبقيت الجماعة القاديانية فى عهد مؤسسها وبعده معتزلة عن جميع الحركات الوطنية وحركة التحرير والجلاء فى الهند،صامتة-بل شامتة — لما دهم العالم الإسلامى من رزايا ونكبات على يد المستعمرين الأوربيين وعلى رأسهم الإنجليز !! مقتصرة على إثارة المناقشات الدينية ، والمباحثات حول موت المسيح وحياته ونزوله ، ونبوة ميرزا غــــلام أحمد ، بما لا اتصال له بالحياة العامة ، والمسائل

---

(١) من كتاب : « ترياق القلوب » ص ١٥ — تأليف مرزا غلام أحمد القادياني

الإسلامية ، والحركات التي كانت مظهراً الغيرة الإسلامية والشعور السياسي في هذه البلاد » .

ويقول أيضاً :

« إن القاديانية تنشر في العالم الإسلامي الفوضى الفكرية ، وعدم الثقة بمصادر الإسلام الصميمة ومراجعه وسلفه ، وتقطع صلة هذه الأمة عن ماضيها وعن خير أيامها وأفضل رجالها ، وتفتح باب الأدعياء والمتطفلين على مصراعيه ، وتسيء الظن بقوة الإسلام وحيويته وإنتاجه ، وتيئس المسلمين من مستقبلهم » !!

الأحمدية :

وانشقت القاديانية - بعد نشأتها بقليل - إلى شقين ، ووتفرع عنها ما يعرف باسم « الأحمدية » ، أو « جماعة لاهور » . وزعيما هذا الفرع : « خواجه كمال الدين » ، و « مولاى محمد على » . ولهذا الفرع نشاط كبير في الخارج ، في آسيا وأوربا . وقد انتهى مولاى محمد على من ترجمة القرآن الكريم إلى الانجليزية في سنة ١٩٢٠م ، وألف كتابه : « الإسلام » في ١٩٣٦م . ويبلغ عدد الأحمدية نحو نصف مليون ، منهم ستون ألفا في الهند .

والفرق بين « القاديانية » الأصلية وبين هذه الشعبة التي تعرف باسم « الأحمدية » أو باسم « جماعة لاهور » ، أن هذه الشعبة تنظر إلى « ميرزا غلام أحمد » مؤسس المذهب على أنه مصلح ديني فقط ، بينما تنظر إليه القاديانية على أنه نبيٌّ مرسل .

ففي كتاب « حقيقة النبوة » لميرزا بشير أحمد الخليفة الثاني : أن « غلام » أفضل من بعض أولي العزم من الرسل (ص٢٥٧) ! وفي صحيفة الفضل (المجلد الرابع عشر-

٢٩ أبريل سنة ١٩٢٧م) : أنه كان أفضل بكثير من الأنبياء ، ويمكن أن يكون أفضل من جميع الأنبياء ! وفى صحيفة الفضل (المجلد الخامس) : « لم يكن فرق بين أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وتلاميذ ميرزا غلام أحمد ، إلا أن أولئك رجال البعثة الأولى وهؤلاء رجال البعثة الثانية » ! وفى عدد ٩٢ بتاريخ ٢٨ مايو سنة ١٩١٨ م من الفضل (المجلد الثالث) : « ميرزا هو محمد صلى الله عليه وسلم ، وهو مصدق القرآن الكريم : اسمه أحمد » !!

* * *

وبمساعدة الإنجليز للحركة التقدمية التى قام على الدعوة إليها سير « أحمد خان » ، وكذا للمذهب القاديانى الذى أسسه « ميرزا غلام أحمد » ، شهدت الهند الإسلامية أو شهد العالم الإسلامى كله فرقة أخرى فى التوجيه والعقيدة بين المسلمين ، كما شهد مظهراً فكرياً إسلامياً تبناه الإنجليز لمصلحة الاستعمار الغربى . إذ لا شك أنه عمل عقلى إنسانى انطوى على محاولة جدية طويلة المدى ، صعبة المركب ، لتغيير اتجاه الجماعة الإسلامية إلى ما لم تألفه ، وإلى غير ما درج عليه اعتقادها .

المستشرقون ... والاستعمار

الصورة الثانية من صورتى اتجاه حماية الاستعمار الغـــربى فى البلاد الإسلامية : يحكيها عمل المستشرقين ، وتصوّراتهم للإسلام وشرحهم لمبادئه ، وبعثهم لخلافات المسلمين الماضية ، وخلقهم خلافات أخرى لا يلتفت اليها المسلم ، بعد ما صهر الاسلام علاقته بأخيه المسلم ، وكوّن منه وحدة عديدة الحلقات والروابط .

وينطوى عمل الدارسين للإسلام من المستشرقين على نزعتين رئيسيتين .

- النزعة الأولى : تمكين الاستعمار الغربى فى البلاد الإسلامية ، وتمهيد النفوس بين سكان هذه البلاد لقبول النفوذ الأوربى والرضاء بولايته .
- النزعة الثانية : الروح الصليبية فى دراسة الإسلام ، تلك النزعة التى لبست ثوب البحث العلمى ، وخدمة الغاية الإنسانية المشتركة .

النزعة الأولى :

أما مظهر النزعة الأولى فيتجلى :

أولا : فى إضعاف القيم الإسلامية الدينية

وثانيا : فى تمجيد القيم الغربية المسيحية .

- . واضعاف القيم الاسلامية : عن طريق شرح تعاليم الإسلام ومبادئه شرحا يضعف فى المسلم تمسكه بالإسلام ، ويقوّى فى نفسه الشك فيه كدين ، أو على الأقل كمنهج سلوكى يتفق وطبيعة الحياة القائمة .

فهذا «رينان» الفرنسي... يصور عقيدة التوحيد في الإسلام بأنها عقيدة تؤدي إلى حيرة المسلم، كما تحطّ به كإنسان إلى أسفل الدرك! على حين أن عقيدة التوحيد مزية الإسلام، وآية على أنه الرسالة الكاملة الواضحة لخالق الكون في كونه. كما أنها الطريق السليم والوحيد إلى رفع شأن الإنسان وتكريمه، لأن صاحب هذه العقيدة لا يخضع في حياته لغير الله، ولا يتوجه في طلب العون إلى غير الله سبحانه وتعالى.

ولكن رينان يقول، متحدثاً عن عقيدتي القدر والاختيار:

«المسائل الأساسية في كل دين هي التي ترتبط بالقدر، والمغفرة، والحساب. وهي كلمات ثلاثة مصبوغة بصبغة دينية تلقي في النفس الاعتقاد بوعورة المسلك في تفهمها، مع أنها من الأمور التي ينبغي الوقوف عليها والعلم بها مهما صعب منالها وتعذّر مرامها. إن الدين هو الوسيلة التي تمهد للإنسان طريق الوصول إلى الحضرة الإلهية، أو بعبارة أخرى الواسطة في وقوف المخلوق بين يدي الخالق.

«إذا تقرّر ذلك، فهل الخالق بقدرته المطلقة يودع في نفس المخلوق استعداداً للعمل بمقتضى إرادته السرمدية، بحيث لا يحيد عما تأمره به هذه الإرادة؟؟ أم للإنسان متى تم خلقه إرادةٌ خاصة يعمل بحسبها، واختيارٌ مستقل لا يستمدّ من اختيار أسمى منه؟؟ وهل للإنسان الذي خلقه الله وسواه إرادة مطلقة من نفسه، وتصرفه مطلقٌ في ذاته؟ أم ترجع جميع أعماله من خير وشر إلى القدرة الربانية القابضة على زمام الكون، والمسببة لوجوده فيه؟؟

«وفي دائرة هذا البحث، تنحصر الخلافات الدينية والفلسفية التي لم يوفّق دينٌ من الأديان ولا مذهب فلسفي إلى حسمها بكيفية يقتنع بها الإدراك ويرضاها العقل. مع أن البحث فيها لإصابة هذا الغرض السامي لم يكن بالأمر الحديث، إذ طالما بحث فيها فلاسفة الأقدمين فلم يجدوا لها حلاً، وكان حظهم منها كحظ فلاسفة المتأخرين وعلمائهم!

« وغاية ما عرف منذ الأعصر السابقة إلى الآن ، أنه وجد مذهبان تشاطرا فيما بينهما العقائد البشرية من تلك الوجهة المهمة : فالأول منهما يقول بتناهى الربوبية فى العظمة والعلو وجعل الإنسان فى حضيض الضعف ودرك الوهن ، ويذهب الثانى إلى رفع مرتبة الإنسان وتخويله حق القربى من الذات الإلهية بما فطر عليه من إيمان وإرادة وبما أتاه من أعمال صالحات وحسنات .

« والنتيجة الطبيعية للاعتقاد بمذهب الفريق الأول هى تحريض الإنسان على إغفال شئون نفسه وبث القنوط فى فؤاده وتثبيط همته وإيهان عزيمته ، بينما تسوقه نتيجه الاعتقاد بمذهب الفريق الثانى إلى ميدان الجلاد والعمل وتلقى به فى غمرات التنافس الحيوى . ومن الأمثلة على الفريقين : البوذية الذين يتدينون بدين يقضى عليهم بالتجرّد ـ إذ من قواعده أن الإنسان والكون يفنيان فى الذات الإلهية ، وقدماء اليونان الذين يدينون بدين من قواعده تشبيه الإله بالإنسان فى أوصافه المادية ويقضى عليهم هذا الدين بالعمل والحياة لاعتقادهم بأن الإنسان أو « البطل » يمكنه أن يصير فى عداد الآلهة بحسناته وخيراته !

« وقد ظهرت على أطلال العالم القديم بعد خمسمائة عام من انقضائه ديانتان : إحداهما ربانية . والثانية بشرية ـ تمثلان ذينك المذهبين المتناقضين ، ولكن بتلطيف فى التناقض . . . أما الأولى (الديانة الربانية) : فهى الديانة المسيحية الوارثة بلا واسطة آثار الآريين[1]، والمقطوعة الصلات بالمرة مع مذهب السامية ، وإن كانت مشتقة منه وغصناً من دوحته . ومن خصائص هذه الديانة (المسيحية) ترقية شأن الإنسان بتقريبه من الحضرة الإلهية . على حين أن الديانة الثانية (البشرية) : وهى الإسلام ، المشوبة بتأثير مذهب السامية ، تنحط بالإنسان إلى أسفل الدرك ، وترفع الإله عنه فى علاء لا نهاية له .

---

(١) أليست البوذية ديانة الآريين ؟

« هذان الميلان المختلفان يظهران ظهوراً واضحاً فى الاعتقاد الأساسى لكلتا الديانتين : وهو أصل الألوهية . أما المسيحى: فيذهب فى هذا الأصل إلى الثالوث، أى أن الإله الأب أوجد الإله الابن واتصل الاثنان بصلة هى روح القدس ، وعليه فيكون يسوع المسيح إلها و بشراً . . هذا الثالوث السرى ، المشتقة أصوله من ضرورة إله بشرى يمحو ذنب الجنس البشرى ويفديه من الخطيئة التى اقترفها يرفضه المسلم الذى يعتقد بوحدانية الرب ، ويتمسك بهذا الاعتقاد تمسكا شديدا حيث يقول : لا إله إلا الله !!

« غير أن إدراك المسيحيين من هذا القبيل هو أخف وأعلى وأجلب للثقة ، إذ هو يحملهم على إتيان الأعمال التى تقربهم إلى الله حيث الوسائط بينهم وبين ذاته العلية موصولة ، فى حين أن المسلمين تجعلهم ديانتهم كمن يهوى فى الفضاء بحسب ناموس لا يتحوّل ولا يتبدّل ولا حيلة فيه سوى متابعة الصلوات والدعوات والاستغاثة بالله الأحد الذى هو مستودع الآمال ! ولفظه الإسلام معناها : « الاستسلام المطلق لإرادة الله » !

« ترى الديانتين، أو بعبارة أخرى المدنيتين : المسيحية والإسلامية، إحداهما بإزاء الأخرى ، وتتصل الاثنتان بعضهما ببعض من حيث المنشأ العام لها . إذ هما مشتقتان من الأصول اليونانية والسامية ، ومنهما استمدتا جانباً من العقائد والمذاهب والآداب . فهما إذن متداخلتان من وجوه عدة ، ولكن مسافة الخلف بينهما شاسعة فى الحقيقة : من حيث البحث فى القدرة الإلهية والحرية البشرية» [1] !!

كتب هذا رينان فى الربع الأخير من القرن التاسع عشر، وكان يظنّ أن العقلية العلمية أو الطريق العلمى الذى تدعى العقلية العربية المعاصرة أنه من مفاخر القرن العشرين ، لأنها تزعم أنهم لا تخضع فى بحث المسائل وإصدار الأحكام لأثر حزبى

(١) تاريخ الإمام : جـ ٢ ص ٤٠٧ : ٤٠٩

أو مذهبي أو عاطفي ، أو نحو ذلك بما يتأثر بها الإنسان العادى أو البدائى فى أحكامه - كان يظن أن هذا القرن العشرين لا يصدر فيه تصوير مثل تصوير رينان التثليث المسيحى مرة ، والتوحيد الإسلامى مرة أخرى !!

ولكن مجلة « The Muslim World »[1] تردد هذا المعنى فى شرح آية : « إلى الله المصير » ، فتقول ما ترجمته :

« إن إله الإسلام متكبر جبار مترفع عن البشرية يطلب أن يسير العابد نحوه ، بينما إله المسيحية عطوف متواضع يتودد للناس ، فظهر فى صورة بشر - وذلك هو الإله الابن ! فعقيدة التثليث فى المسيحية قربت الإنسان من الإله ، وأعطته نموذجا رفيعاً واقعياً فى حياته يسعى ليقترب منه ... أما عقيدة التوحيد فباعدت بين الإنسان والإله ، وجعلت الإنسان متشائما من شدة الخوف منه ، ومن جبروته وكبريائه » !

وهذا مبدأ « الزكاة » . . . يفسره مستشرق على النحو الآتى :

« إن الأموال المادية - فى نظر الإسلام - هى من أصل شيطانى نجس ، ويحل للمسلم أن يتمتع بهذه الأموال شريطة أن يطهرها ، وذلك بإرجاع هذه الأموال إلى الله »[2] !!

ويظهر أن هذا الشارح أخذ من قوله تعالى : « خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها . . . » — أن الأموال نجسة فى أصلها ، وإذن فالزكاة وسيلة تطهيرها ، وبذلك فهم التطهير فهماً حرفياً أو حسياً !!

وهذا الفهم الذى ذكره صاحب هذا الكتاب لمعنى الزكاة هنا . وبالتالى لموقف الإسلام من المال على أنه رجس ، يردده غيره من المسيحيين القائمين على الدراسات الإسلامية فى الوقت الحاضر . فى العدد رقم ٨٠ للسنة الثامنة والثمانين

(١) عدد أكتوبر سنة ١٩٥٥ ، التى يصدرها دكتور Crayg مدير مؤسسة Hartford للدراسات الدينية والشرقية بالولايات المتحدة الامريكية

(٢) كتاب : دراسة عن الإسلام فى أفريقيا السوداء : لمؤلفه فيليب فوندامى

لصحيفة « The Montreal Star » بتاريخ ٥ أبريل سنة ١٩٥٦م ، تحدث أب دومينيكانى مقيم فى مصر ـ وكان يقوم بإلقاء محاضرات عن علم الكلام الإسلامى بجامعه مونتريال ـ عن النظرة الإسلامية فى الحياة فقال : « إن المسلمين يتجنبون الناس الذين يشتغلون بالمال ، ويعتبرونهم أقرب للكلاب منهم للبشر » !!

ومثل هذا التصوير لموقف الإسلام من المال ، فى شعب كالشعب الأمريكى مادى النزعة ، يسىء الإسلام والمسلمين أيما إساءة .

ويشرح الاستشراق المبدأ الإسلامى فى الزوجية ــ وهو مبدأ « قوامة الرجل على المرأة » ــ بفكرة التفوق « Superiority » ، ويجعل منه أمارة على نظرة الإسلام إلى وضع كل من الرجل والمرأة فى الحياة ، فهو يسمو بالرجل إلى ذرى الرفعة بينما يهبط بالمرأة إلى هاوية الضعة !! أما « طاعة » المرأة للرجل فتعرض على أنها نوع من الإذلال ، وسبب لفرض الرق والعبودية على نصف البشرية . . . إلى غير ذلك مما يترتب على هذا الشرح المغرض !!

ويفترض اللورد كرومر فى كتابه « مصر الحديثة » : أن الرجل المسلم يتمسك بالإسلام أشد من تمسك المرأة المسلمة بالإسلام ! ويعلل هذا الافتراض ـ على أنه ظاهرة فى الحياة الإسلامية ـ بأنه يرجع إلى اختلاف وضعية كل من الرجل والمرأة فى الإسلام ، على النحو المشار إليه من قبل .

ويشرح المستشرقون مبدأ الإسلام فى « عدم قبول المسلم لولاية الأجنبى » بفكرة عدم التعاون مع الشعوب الأخرى ، أو بفكرة النفرة من رياسة غير المسلم ولو كان ذا كفاية وأهلية للرياسة والتوجيه أكثر من المسلمين أنفسهم !

أما « الجهاد » فهو عند هؤلاء فكرة الاعتداء نفسها ، أعطاها الإسلام صبغة شرعية ودينية ، كى يدفع بها المسلم لمواجهة غير المسلم فى وقت أمن فيه على نفسه وعرضه وماله . إنها فكرة الغدر أو تشجيع العدوان . ولهذا الشرح أثر سيئ إلى أقصى حد

فى علاقة الشعوب الغربية بالمسلمين ، وفى تصورهم لحياة المسلم وأهدافه فى الحياة .

وهكذا يرى القوم فى مبدأ «عدم زواج المسلمة بغير المسلم» فكرة العنصرية القائمة على تمييز الشعوب بعضها على بعض ، بدافع العصبية الكريهة أو بدافع الغرور ، دون أن يكون هناك مبرر واقعى أو منطقى لهذا التمييز !!

وفكرة «العودة إلى القرآن الكريم» .... التى نادى بها ابن تيمية . وتابعه فيها غيره المصلحون من بعده لدفع ما ساد من عصبية جاهلية للمذاهب الكلامية والفقهية ، وما ترتب على ذلك من انقسام المسلمين إلى طوائف انقساماً واضحاً ! نادى ابن تيمية بها تطبيقا لقول الله تعالى : «يأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم ، فإن تنازعتم فى شىء فردّوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ، ذلك خير وأحسن تأويلا» . وهذه الفكرة ترمى فى نظره : أولا إلى عدم تحكم الخلافات المذهبية والشروح العديدة المختلفة لتعاليم الإسلام من ظاهرية وباطنية وصوفية وفقهية — إلى غير ذلك فى توجيه المسلمين ، وترمى ثانياً إلى العودة إلى صفاء التعاليم الإسلامية وبساطتها قبل تعقيدها بالشروح المغرضة أو القائمة على تعسف وعدم استقامة فى تخريجها ... وبهذا وذاك يمكن للجماعة الإسلامية أن تعود إلى الوحدة أو على الأقل إلى التماسك أو عدم التضارب فى الآراء والسياسة !

ولكن المستشرقين عندما وقفوا على هذه الفكرة ورأوا أثرها الإيجابى فى حياة الجماعة الإسلامية المقبلة لو سارت فى طريقها الصحيح المرسوم لها ، مالوا بها عن هذا الطريق ، وشرحوها بأن معنى العودة إلى القرآن وإلى عصر الصحابة الأول رضوان الله عليهم هو الرجوع إلى الحياة البدائية التى كانت للجماعة الإسلامية الأولى — فهى عندهم ليست سوى جماعة بدائية ! ثم تراهم ينكرون على من يقول بهذه الفكرة أن يدعو إلى الإصلاح : إذ الإصلاح فى نظرهم هو

التطور . هو الأخذ بأساليب المدنية الحديثة والقوانين المعاصرة وأساوب الحكم الحديث ، فإذا طلب إنسان العوة إلى العهد البدائى والأساليب البدائية باسم الإصلاح ، فهو إما مدّع للإصلاح ، أو غير فاهم لمعنى الإصلاح !!

* * *

وإذا ترك أصحاب الدراسات الإسلامية من المستشرقين دائرة شرح المبادىء الإسلامية بما يحرّفها ويشوّه هدفها على هذا النحو ، فإنهم يتركونها إلى جانب آخر رئيسى : فى الحياة الإسلامية وفى صلات المسلمين بعضهم ببعض . . . إنهم يتركون هذه الدائرة لينتقلوا إلى مجال العلاقات بين الشعوب الإسلامية ، ليذكروا الفرقة القائمة وليثيروا أسباباً أخرى للقطيعة وعدم الاتصال : فيتحدثون عن الكرد والعرب فى العراق ، وعما بين الجنسين من فوارق فى تصور الحياة وفهم العقيدة والأمانى القومية ! وعلى هذا النحو يتحدثون عن المفارقات بين العرب والبربر فى شمالى أفريقيا ، وبين سكان الشمال وسكان الجنوب فى السودان ، وبين السنة والشيعة فى بغداد أو فى إيران والبلاد الإسلامية الأخرى . وعلى الأخص يتحدثون عن العداء بين شعب الجزيرة العربية — وما يسود فيها من مذهب محمد بن عبد الوهاب من جانب ، وشعبي العراق وإيران — وما يسود فيهما من اتجاه شيعى من جانب آخر ... يتحدثون عن الفجوة بين الحكومات والسياسات فى الدول الإسلامية . . . الخ الخ

وإذا أكدوا ذلك باسم علم الأجناس ، أو باسم طبيعة الشعوب ، فإنهم يخلقون هوة أخرى فى الإسلام باسم تباين البيئة الجغرافية والعوامل الثقافية القديمة للشعوب الإسلامية ، فالإسلام فى نظرهم ليس واحداً وإنما هو متعدّد !! كان واحداً أيام الفترة البدائية ـ هكذا يقولون ـ التى نزل فيها الوحى ، وتوقف فيها المسلمون عن الشرح وسلموا أمرهم لمبدأ « التفويض » ، وركزوا جهودهم للإيمان والطاعة !

ولكن بعد أن تدخل المسلمون بالشرح ، وأدخلوا ثقافتهم القديمة ونزعاتهم الموروثة في شرح القرآن وتعاليم الإسلام ، لم يعد الإسلام ديناً واحداً ... بل هو ديانات إسلامية متعددة !! وكلها ديانات ليس لها فقط الطابع الإسلامي ، بل لها الاعتبار الديني الإسلامي كذلك : فهناك إسلام الهند ، وإسلام تركيا ، وإسلام البربر في شمالي أفريقية ، وإسلام مصر ، وإسلام الملايو وإندونيسيا ، وإسلام الصحراء الكبرى وإفريقية السوداء . . . وكل إسلام يختلف عن الآخر ، ولكلٍّ اعتباره . والجميع مسلمون ، وأفهامهم في الإسلام أفهامٌ صحيحة ، إذ كلهم أخذ بالمصادر الإسلامية وآمن بالرسالة المحمدية . . . هكذا يستطرد منطقهم !!

وفي هذا الشرح يدخل - بجانب إيجاد ثغرات وفجوات بين المسلمين بعضهم البعض - عامل آخر : وهو عامل التأثر بالمسيحية وبالاتجاه المسيحي . فكثير من العلماء المسيحيين يرون أن المسيحية دين فردي أو دين شخصي ، أي أنه يتكيف حسب الفرد ويتأثر بشخصه . أي ليست المسيحية ديناً يتكون من مبادىء ، وإنما هي شعور فردي وإحساس شخصي بالأصول المقدسة . إن الوحي المسيحي ليس كتاباً يتلى ويشرح ، بل هو «عيسى» نفسه تُستحضر صفاته ويقتدى به في نفس المؤمن بالمسيحية ! واستحضار صفات عيسى يختلف في نفس المؤمنين حسب اختلافهم في إدراك هذه الصفات ، وحسب اختلافهم في تحديدها . فالمسيحية - لأنها إحساس وشعور فردي - ليست واحدة في التصور والتبعية ، ومع ذلك فالمؤمنون بعيسى جميعاً مسيحيون مهما اختلفوا فيما بينهم !!

وبهذا التصوّر للمسيحية ، تأثر هؤلاء في الحكم على الإسلام ، بالإضافة إلى الرغبة في إضعاف القيم الإسلامية وتفريق المسلمين . ولذلك لم يروا أن تاريخ الجماعة الإسلامية هو تاريخ لعلاقة المسلمين في أزمنتهم المختلفة بالإسلام ، الذي تحدّدت أصوله واستقرت مبادئه بانتهاء الوحي المحمدي : « اليوم أكملت لكم دينكم

وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الإسلام ديناً...» ، ولم يفهموا أن الزمن الذى يمرّ بالمسلمين هو زمنٌ يمر على علاقتهم بالإسلام، وليس على الإسلام كدين وكرسالة من رسالات السماء .. بل جعلوا الإسلام نفسه يتطور ، ويضيف جديداً إلى مبادئه بمرور الزمن ، تحت تأثير الأحداث المحلية والعالمية . ومن هنا ينصحون المسلمين بعدم التمسك بالماضى البعيد أو القريب فى تاريخ الإسلام ، وإنما عليهم أن يصوغوا الإسلام صياغة جديدة ، ويبلوروه فى صورة تلائم المدنية الإنسانية القائمة ، إذ ماصلح للماضى لايصلح للحاضر ، لأن صلاحيته كانت مؤقتة ومقيدة بظروف العهد الذى ولى!! والمدنية الإسلامية فى تطوّرها ، هى التى تملى على المسلمين تكييف الإسلام ، ومعنى ذلك أن الإسلام الأول ـ ومنه فهم المسلمين الأوّل للقرآن ـ قد انتهى اعتباره ، والزمن وحده هو العامل الأساسى فى صياغة الإسلام صياغة جديدة ، وفى جعل المسلمين يسايرون المدنية الحديثة، بما فيها من قانون ومثل عليا للحياة ونظم للحكم وأسس لبناء الجماعة وعلاقة الشعوب بعضها ببعض ! والإسلام كدين ليس مبادىء إذن ، بل هو مجرد نزعة إلى تحسين الإنسان والعمل على صفاء نفسه !!

وكما أن الإسلام ليس واحداً ، إنما هو متعدّدٌ حسب تعدد شعوبه وحسب اختلاف العوامل الثقافية التى تأثر بها مسلمو هذه الشعوب فى فهم القرآن ، كذلك هو متعدّدٌ حسب طوائف المسلمين : فهناك إسلام المتصوّفة وإسلام الفقهاء ، ومتعدّدٌ حسب مصادره فهناك : إسلام القرآن الذى يختلف عن إسلام الحديث والسنة ! ويجب أن يمنح الاعتبار للجميع ، مع ما قد يكون ـ وكثيرا مايكون ـ بين بعضها بعضاً من اختلاف يصل إلى درجة التناقض ، إذ أن جميع هذه الأنواع من الإسلام حقائق تاريخية سجلها التاريخ للمسلمين فى صلتهم بدينهم وهو الإسلام !

وهاتان الفكرتان : وهما فكرة تجدد الإسلام تبعاً لأحداث الزمن وتوقيت بعض أحكامه ومبادئه ، وفكرة تعدّده كديانات حسب الشعوب المؤمنة به أو حسب طوائفه ومصادره - فكرتان لهما كثير من السيادة والسلطان على اتجاه كثير من المسلمين اليوم فى مصر وخارج مصر فى البلاد الإسلامية . وبلغ من تأثيرهما على متعلمى الشرق الإسلامى أن وجدنا عدداً من المشتغلين بعرض الثقافة الإسلامية يروّج لهما ، ويدعو إليهما بطرق متعددة .

وتكييف المستشرقين الإسلام على أنه نزعة روحية إلى تحسين الإنسان والعمل على صفاء نفسه ، يستتبع أيضاً إبعاد الإسلام عن مجال علاقات الأفراد بعضها ببعض فى نظام عام ، يعبر عنه بالدولة أو الأمة أو الحكومة . ولو وجد اليوم بين الكتاب المسلمين من يقرّر أن الإسلام بعيد عن أن توجد فيه هيئة للإرشاد الدينى توفرت على دراسة الإسلام ، لأنه دين شخصى لا هيمنة فيه لشخص على شخص آخر - لو وجد هذا النوع من الكتاب لم يكن إلا مردّداً لفكرة دعا إليها الاستعمار وتسربت من الفهم المسيحى بوساطة بعض الدارسين للإسلام من المستشرقين !

• إن فكرة إبعاد الإسلام عن مجال العلاقات بين الأفراد . . . من وحى الاستعمار !

• وإن فكرة توقيت الجهاد بعهد الرسول صلى الله عليه وسلم وعهد صحابته ، أو فكرة إلغائه اليوم . . . فكرة استعمارية !

• وإن فكرة أن الظروف الدولية تدعو المسلم إلى الولاء لغير المسلم وإلى رضائه بحكومته . . . فكرة استعمارية !

• وإن فكرة أن الإسلام نفسه يتجدد ويخضع لعامل الزمن فى تطوّره . . . فكرة استعمارية !

وتستتبع هذه الفكرة عدم التقيد بتعاليم الماضى جملة فى تكييف الحاضر !

• وإن فكرة أن الإسلام ـ كدين ـ يتعدد بتعدد شعوبه وأجناسه وبتعدّد مصادره . . . فكرة استعمارية !

• وإن فكرة أن الإسلام دينٌ فردى شخصى لا يصحّ أن يتدخل فى علاقات الأفراد بعضهم ببعض . . . فكرة مسيحية استعمارية !

وهى تستتبع مايقال من وجوب الفصل بين مايسمى ديناً وبين مايسمى دولة!

• وإن تأسيس مبدأ الإسلام فى عدم زواج المسلمة بغير المسلم على فكرة العنصرية ، ومبدأ الجهاد فى سبيل الله على نزعة الميل إلى الاعتداء والغزو ، ومبدأ قوامة الرجل على المرأة فى الأسرة على فكرة التفوق الجنسى . . . وأمثال ذلك ـ من صنع الاستعمار ، وأثرٌ من آثار التمهيد للرضاء بحكمه ، بعد ضياع الشخصية الإسلامية ، وصهر مجموعة الشعوب الإسلامية فيما يسمى « بالعالمية » أو الإنسانية الدولية !!

* * *

هذا بعض ما كان : من شأن إضعاف القيم الإسلامية والتيئيس من التضامن والتكتل الإسلامى ، كمظهر من مظهرى النزعة الأولى فى الفكر الإسلامى فى صلته بالاستعمار الغربى ، وهى نزعة تُمكن للاستعمار الغربى فى البلاد الإسلامية .

أما المظهر الآخر لهذه النزعة ، وهو مظهر تمجيد القيم الغربية المسيحية فى الفكر الإسلامى الحديث نتيجة لصلته بالاستعمار الغربى : فالسبيل إلى الوقوف عليه ما نراه من إبراز التفوّق الغربى فى الصناعة ، وزيادة الدخل الخاص والعام الناشىء عن هذا التفوق ... تلك الزيادة التى ترتب عليها رفع مستوى المعيشة وتيسير أمر الحياة الإنسانية لدى الغربيين !

هذا التقدم الصناعى هو المنقذ ، أو النقطة التى يبتدىء منها الغربيون فى التدليل على رجاحة التوجيه الغربى ، وعلى سمو مقاييس الحياة الغربية فى السلوك الفردى

والعادات الاجتماعية ، وعلى أصالة القيم المسيحية ، وقوة صلتها بتحرير الإنسان من الجهل والفقر والمرض ، وقوة صلتها كذلك بانطلاق الإنسان فى الحياة من غير خوف أو وجل !

والحضارة المادية الصناعية . . . . هى إذن عنوان هذه القيم ! !

ومنطق ذلك : أن تخلف المسلمين فى مجال هذه الحضارة دليلٌ على تخلف الإسلام فى قيمه ومبادئه . وعلى إذلاله الإنسان ، وتقييده فى السير فى هذه الحياة طبقاً لعقيدة الجبر فيه !

ماهى القيم المسيحية ذات الأثر الإيجابى فى هذه الحضارة الصناعية ؟ أين هذه المبادىء والقيم المسيحية فى عرف كثير من هؤلاء العلماء الدارسين للثقافة الإسلامية ؟ ؟

ليست إلا « شخص عيسى » ، يستوحى منه السلوك الخلقى فى هذه الحياة !

فليست هناك صلة بين المسيحية كدين وبين هذه الحضارة الصناعية الغربية المادية ، إلا أن المباشر لهذه الحضارة يعتنق المسيحية وينتسب إلى الشعوب المسيحية !! وليست المسيحية ديناً للحضارة الإنسانية ، وإنما هى دين للسلوك الفردى فى الحياة الإنسانية .

ولكن تمجيد القيم الغربية المسيحية على هذا النحو ، وبهذا الربط من علماء المسيحية الدارسين للإسلام ، والعارضين لمبادئه فى الصور السابقة — أوجد صدى فى حياة المسلمين وفى نفوس بعض الكتاب والمفكرين من المسلمين . فالحديث عن العلم Science والطريقة العلمية ، والدعوة إلى مسايرة خطواته مقترنة بالتقليل من قيمة التراث الماضى — وهو التراث الإسلامى — ينبىء عن هذا الأثر. العلم يدعو إليه الإسلام وتدعو إليه الحياة نفسها ، ولكن اقتران الدعوة إلى العلم بالغض من قيمة الإسلام آيةٌ على أن منطق ربط الحضارة الصناعية الغربية بالقيم المسيحية أخذ طريقه فى الحياة الإسلامية ، وعلى أن المقابل لهذا الربط :

وهو أن تخلف المسلمين إنما هو لتخلف مبادىء الإسلام وبدائيتها — له وزنه وأثره فى توجيه الفكر الإسلامى الصادر من المسلمين !

النزعة الثانية :

أما النزعة الثانية فى دراسة الغربيين للإسلام والثقافة الإسلامية : وهى تأكيد الروح الصليبية ، فتتضح أيما وضوح فى كتابة المستشرقين الفرنسيين ! فكتاباتهم لا تنبىء فحسب عن ميل لإضعاف المسلمين ، بل تنم عن حقد على المسلمين ، وعن سخرية وتهكم برسول الله صلى الله عليه وسلم . وبرسالته الإلهية !

نعم . . . قام أساس الاستشراق على أن الإسلام من صنع محمد ، فالإسلام دين بشرى ! وعلى أن الرسول لفق فيه من المسيحية واليهودية ، وأنه حرف فى نقله تعاليم هاتين الديانتين : إما لأنه لم يستطع فهمها - كما يذكرون . وإما لأن نفسه لم ترتفع إلى مستوى عيسى حتى يتصوره على حقيقته ، ولذلك أنكر محمد على عيسى أنه ابن الإله ، وبالتالى أنكر التثليث ، وتشبث بالتوحيد وببشرية الرسول ! ! نعم قام الاستشراق على مثل هذا الأساس ، ولكن المستشرقين يختلفون فيما بينهم فى تصوير آرائهم ، وفى تقرير شروحهم لمبادىء الإسلام . وأشدهم حدّة وعاطفة وهوى جامحا ، وحيدة عن أدب الكتابة . فضلا عن البعد عن الأسلوب العلمى فى الدراسة والحكمة . مستشرقو فرنسا ، ومستشرقو الكثلكة على العموم فى أوربا وأمريكا !

ولو فتشنا عن السبب لوجدناه فى احتضان فرنسا الكثلكة ، وفى زعامتها الحملات الصليبية الماضية لاسترداد بيت المقدس من البرابرة (المسلمين) ! !

. فروح الصليبية لم تزل حية فى نفوس الفرنسيين ، ولم يزالوا يصدرون عنها

فى أحكامهم على الإسلام والمسلمين ، وفى معاملاتهم للمسلمين كذلك ، الخاضعين لاستعمارهم أو لسيطرتهم بوجه ما ، وفى توجيه سياستهم نحو المسلمين الخارجين عن نفوذهم !

لم أر فى دراستى للاستشراق حتى الآن مسيحيا بروتستنتيا عالج التراث الإسلامى بأسلوب الكاثوليكى ، ولا بروحه الحاقدة الجامحة !!

يقول « كيمون » المستشرق الفرنسى فى كتابه « باثولوجيا الإسلام » : « إن الديانة المحمدية جذام تفشى بين الناس وأخذ يفتك بهم فتكا ذريعاً ، بل هى مرض مريع ، وشلل عام ، وجنون ذهولى يبعث الإنسان على الخمول والكسل ، ولا يوقظه منهما إلا ليسفك الدماء ، ويدمن على معاقرة الخمور ويجمح فى القبائح !! وما قبر محمد الا عمود كهربائى يبعث الجنون فى رءوس المسلمين ، ويلجئهم إلى الإتيان بمظاهر الصرع العامة والذهول العقلى ، وتكرار لفظة « الله » إلى ما لا نهاية ، والتعوّد على عادات تنقلب إلى طباع أصيلة : ككراهة لحم الخنزير والنبيذ ، والموسيقى ، وترتيب ما يستنبط من أفكار القسوة والفجور فى اللذات . . . »[1] !!

* * *

هذا الاتجاه من اتجاهى الفكر الإسلامى الحديث فى صلته بالاستعمار الغربى : هو الاتجاه المالىء للاستعمار ، والممهد لحكمه والرضاء به ، سواء أكان من المسلمين أنفسهم أو من غيرهم . لأن تفكير غير المسلمين فى هذا الاتجاه لم يبق منفصلا ولا بعيدا عن العقلية الإسلامية داخل البلاد الإسلامية ، بل كان أهم رافد لتبلور هذا الاتجاه نفسه من المسلمين . وإن الحديث عن الاستشراق إذن هنا حديث عن خطر نفذ إلى المسلمين ، ووجد أعوانا له من أرباب الفكر

---

(١) تاريخ الإمام : ج٢ ص ٤٠٩

والقلم والعلم والسياسة فى الشعوب الإسلامية . . . ويكاد يكون هو العامل الموجه لما نسميه بـ « الفكر الإسلامى الممالىء للاستعمار الغربى » .

هناك مصدر آخر لم أشأ الحديث عنه الآن . . .

إنه كتب الرحلات التى كتبها الرحالون المسيحيون المتجولون فى الديار الإسلامية . فهذه الكتب كتبت بأسلوب تهكمى ، وبروح قصصية اختراعية ، تغذّى خيال الشعوب المسيحية الغربية والأمريكية ، ولها أثرها السلبى فى تصوير الإسلام والمسلمين - وهو أثر قوى - على هذه الشعوب !

ولم أشأ الحديث عن هذه الكتب ، لأن صلتها - كمظهر دخل البلاد الإسلامية - بالفكر الإسلامى واهية ، ولأن أغلبها غير معروف للمسلمين حتى الآن .

اتجاه مُقاوَمة الاستِعمار الغربي

مقاومة مزدوجة

لم يستطع الاستعمار الغربي أن ينفرد بالتوجيه داخل الشعوب الإسلامية ، رغم ما بذله فى سبيل تفرّده بذلك من مال وسلطة ودهاء سياسة ، وتبشير بالفكر الأوربى وبالمسيحية ، وتيئيس للمسلمين فى صور شتى : فى مستقبلهم ، وفى علاقتهم بإسلامهم . . بل وجد مقاومة له ، ومعارضة لذلك الاتجاه الفكرى الذى خلقه أو أوصى به .

أخذت المقاومة للاستعمار الغربي طابعا سياسيا ، ولكن قامت على توجيه إسلامى وعلى فِكَر إسلامية أصيلة . وتكوّن من هذا التوجيه ، وهذه الفكر الإسلامية الأصيلة معا ، ما نسميه : « بالاتجاه الفكرى الإسلامى المقاوم للاستعمار الغربى » .

وكان لابد لهذا الاتجاه أن ينقد الاتجاه الآخر المقابل له ، وينقد عناصره الفكرية : سواء من الوجهة المنطقية الإنسانية ، أم من الوجهة الإسلامية . وفى الوقت الذى يقوم فيه بالنقد كان لزاماً عليه كذلك أن يعرض خطة عملية لمقاومته ، ومقاومة الداعين له والمساعدين على الدعوة إليه .

ولذلك نرى هذا الازدواج فى الدعوة إلى مقاومته : نرى نقداً نظريا ، ومنهجاً عمليا ... وبعبارة أخرى نرى : سياسة ، ودينا !

أما النقد النظرى : فيعرض لمثالب العناصر الفكرية أو المذهبية التى تمين الاستعمار فى استعماره . . . فنرى : نقداً لحركة السيد أحمد خان ، ونقداً آخر للقاديانية ، ونقداً ثالثاً للاستشراق الغربى الذى ألبس ثوب العلم . ونرى الناقدين لهذه العناصر يضعون منهجا فكريا آخر لتقوية المسلمين

فى معارضتهم للاستعمار ، وفى صلتهم بالإسلام وفهمهم لمبادئه ، فهماً يمكنهم من السير فى الحياة القائمة . . . .

● نرى « جمال الدين الأفغانى » : يحمل على السيد أحمد خان ، وينقد اتجاهه الطبيعى نقداً مراً فى كتاب سماه : « الرد على الدهريين » . وفى الوقت نفسه يدعو المسلمين جميعاً إلى العودة إلى القرآن الكريم ، ونبذ الخصومة المذهبية ، والرجوع إلى حال المسلمين الأول ، قبل انفصال الرتبة العلمية عن رتبة الخلافة ، وقتما قنع العباسيون باسم الخلافة ، دون أن يحوزوا شرف العلم والتفقه فى الدين والاجتهاد فى أصوله وفروعه ، كما كان الراشدون رضى الله عنهم[1] .

● ونرى « محمد إقبال » : يهاجم القاديانية هجوماً عنيفاً من الوجهة الإسلامية والوطنية ، وفى الوقت نفسه يكتب كتابه : « تجديد الفكر الدينى فى الإسلام »
Re- construction of Religious Thought in Islam
ويوضح فيه محاولته لتقرير (علم الكلام) الإسلامى فى صورة حديثة ، كما يوضح مزايا التعاليم الإسلامية فى خلق جماعة حية قوية ، ويطلب إلى المسلمين أن يفهموا الإسلام فى ضوء الحياة المعاصرة ، وأن يسعوا فى تكييفها وطبعها بطابع إسلامى ، بدلا من وقوفهم عند حد مفاهيم عصر الركود للمبادىء الإسلامية ، تلك المفاهيم التى لم يعد التمسك بها الآن ذا أثر إيجابى فى حياة المسلم الحاضرة .

● ونرى « الشيخ محمد عبده » : يهاجم الاستشراق ، ثم يضطره هذا الهجوم إلى الكتابة عن مزايا الإسلام بالنسبة للمسيحية . وفى ذات الوقت يضع منهجه التربوى لفهم إسلام القرآن والسنة الصحيحة ، بدلا من إسلام المتكلمين ، وإسلام أربابه

(١) العروة الوثقى : ص ٧٨

الكتب المتأخرة التي كانت تعيش في عزلة عن الحياة العامة . وهذه الحياة العامة نفسها، كان طابعها هو: الانقسام إلى شيع ، والتعصب ، والتقليد الضار ، والضعف السياسي والاقتصادي . . . وسينعكس هذا كله على كتابات العصر لو عاشت فيه . ويضع محمد عبده منهجه لإصلاح الأزهر على أمل أن يدرك أهله ورواده ـ وهم أصحاب الثقافة الإسلامية ، الثقافة القومية الوطنية ، الثقافة الأصلية في هذا الشرق الاسلامي ـ رسالة الاسلام : في نفسها كمبادئ وتعاليم ، وكذا بين المسلمين كجماعة لها شخصيتها ولها هدفها في الحياة .

نرى الشيخ محمد عبده يدعو إلى القرآن والرجوع إلى عهد صدر الإسلام في طريق فهمه ، والوحدة حوله . وفي الوقت نفسه يفسر القرآن بما يعيد على أسماع المسلم صلة الإسلام بالحياة ، وانتزاع التوجيه فيها من مبادئه ، ومن خطة الرسول صلى الله عليه وسلم ، وصحابته رضوان الله عليهم .

كان ثلاثتهم من المفكرين . . .

وكان ثلاثتهم من السياسيين أصحاب التوجيه ضد الاستعمار الغربي . . . . . لا من أصحاب السياسة الحزبية !

محمد جمال الدين الأفغاني
١٨٣٩ - ١٨٩٧
كأول مكافح للاستعمار الغربي

« جمال الدين الأفغاني » . . . زعيم من زعماء الحركات الإسلامية فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، يختلف بعض الاختلاف عن زعيمين آخرين سابقين عليه هما :

- « محمد بن عبد الوهاب » . . . فى القرن الثامن عشر
- و « محمد بن على السنوسى الكبير » ... فى النصف الأول من القرن التاسع عشر .

كلاً من هذين . . . عاش فى الصحراء ، وإن ارتحل عنها فإلى داخل البلاد الإسلامية . وبعض هذه البلاد شبيهة ببعض : فى سيادة البدعة فيها ، واختلاف المسلمين إلى شيع وأحزاب ، وفى ضعف الأفراد ، واستبداد الحكومات أو حكام الولايات ، والرضا من الحياة بـ « الوسيلة والشفاعة » والاكتفاء بالقعود عن السعى الجدى فى طلب الرزق أو تنميته فى أو المحافظة على كرامة الجماعة أو مجدها !

كلٌ من هذين . . . لم ير فى مجال نشاطه إلا « العيوب » الداخلية . فأخذ يكافحها باسم الإسلام ، وعلى أساس من الإسلام . والإسلام الذى رآه كلاهما أساساً للدعوة الإصلاحية ، هو إسلام الصدر الأول : فى فهمه ، والتمسك بعباداته ، وفى موقفهم فى الحياة من أجله .

لم يعرف كلٌ منهما نظم الغرب فى حياة الأوربيين بعد نهضته .. لم يعرف كل منهما معرفة مباشرة حياة عملية أخرى . . . مستقيمة نوعاً ما عن حياة المسلمين ذلك الوقت ، تسير فى مكان آخر وراء رقعة العالم الإسلامى ، ويسودها صالح الأمة لا صالح الحاكم ، ويسيطر عليها صالح الأفراد جميعاً لا صالح الراعى وحده !

* * *

أما « جمال الدين » . . . فبجانب وقوفه على عيوب الحياة الإسلامية ، رأى

رؤية مباشرة لونا إيجابياً من الحياة، خالياً من كثير من هذه العيوب والنقائض...

ارتحل أولا فى بلاد الهند ، ومصر ، والحجاز ، وإيران ، والعراق ، واستانبول — من بلاد الشرق . وارتحل ثانياً إلى لندن ، وباريس ، وميونخ فى ألمانيا ، وبطرسبرج فى روسيا — من بلاد الغرب .

ورحلته هنا وهناك ، كشفت له : عن ضعف فى جانب وقوة فى جانب آخر ، واستكانة فى جانب وتحفز فى جانب آخر ! وكشفت له عن أن هذا التحفز من الجانب الآخر ، إنما هو ليلتهم هذا الجانب المستكين وليذله . وليبدل وضعه فى التاريخ !

ومعرفته بالإسلام ثم وقوفه على المسيحية ، أراه أن الإسلام فى نفسه أداة قوة ومنعة وعزة وسطوة ، بينما مسيحية الغربيين وسيلة للضعف والاستكانة !!

ولذا يقول :

« . . . وبعد ، فموضوع بحثنا الآن : الملة المسيحية والملة الإسلامية . وهو بحث طويل الذيل ، وإنما نأتى فيه على إجمال ينبئك عن تفصيل . . .

• « إن الديانة المسيحية بُنيت على المسالمة والمياسرة فى كل شىء ، وجاءت برفع القصاص واطّراح الملك والسلطة ، ونبذ الدنيا وبهرجها . ووعظت بوجوب الخضوع لكل سلطان يحكم المتدينين بها ، وترك أموال السلاطين للسلاطين ، والابتعاد عن المنازعات الشخصية والجنسية ، بل والدينية ! ومن وصايا الإنجيل : من ضربك على خدّك الأيمن فأدر له الأيسر . ومن أخباره : أن الملوك إنما ولايتهم على الأجساد وهى فانية ، والولاية الحقيقية الباقية على الأرواح هى لله وحده !

• « الديانة الإسلامية وضع أساسها على طلب الغلب والشوكة ، والافتتاح والعزة ، ورفض كل قانون يخالف شريعتها ، ونبذ كل سلطة لا يكون القائم بها صاحب الولاية على تنفيذ أحكامها . فالناظر فى أصول هذه الديانة ، ومن يقرأ سورة

من كتابها المنزل يحكم حكماً لا ريب فيه : بأن المعتقدين بها لا بد أن يكونوا أول ملة حربية فى العالم ، وأن يسبقوا جميع الملل إلى اختراع الآلات القاتلة ، وإتقان العلوم العسكرية ، والتبحر فيما يلزمها من الفنون : كالطبيعة والكيمياء وجر الأثقال والهندسة وغيرها ! ومن تأمل فى آية : « وأعدّوا لهم ما استطعتم من قوة » — أيقن أن من صبغ بهذا الدين فقد صبغ بحب الغلبة ، وطلب كل وسيلة إلى ما يسهل له سبيلها ، والسعى إليها بقدر الطاقة البشرية ، فضلا عن الاعتصام بالمنعة والامتناع من تغلب غيره عليه ! ومن لاحظ أن الشرع الإسلامى حرّم المراهنة إلا فى السباق والرماية ، انكشف له مقدار رغبة الشارع فى معرفة الفنون العسكرية والتمرين عليها . . . »[1] .

ونتيجة هذا التنقل بين البلدان فى نفس «جمال الدين» ، مع المفارقات التى رآها فى حياة المسلمين وحياة الغربيين : هى أن تكون دعوته إلى التعجيل بحياة إيجابية متكاملة داخل البلاد الإسلامية أقوى ، أو على الأقل تسير جنباً إلى جنب مع الدعوة إلى مكافحة العيوب الجزئية الداخلية ، وهى عيوب نشأت عن إهمال الإسلام بسبب ماتراكم عليه من غبار ! !

كان جمال الدين الأفغانى ـ لهذا الاتصال المباشر بالغربيين ـ يضع أمام سامعيه « مثلا منظوراً » من الحياة يريد أن يصل إليه المسلمون ، ولكن عن طريق التمسك بإسلامهم الذى أودع فى كتاب الله ... وليس عن طريق ذاك الذى شوّهته العقول المغرضة وحرّفته الألسنة الملتوية ! !

بينما كان المثل الذى ينشده محمد بن عبد الوهاب يعيش فى تاريخ الماضى : وهو حال المسلمين الأول ، وهو كذلك « أمل » وغاية » يقدم عليه التابعون للدعوة بدافع محض الاعتقاد والتصوّر المثالى ، أكثر من دافع الحقيقة المشاهدة !!

(١) مجموعة العروة الوثقى : ص ٦٤ : ٦١

وعلى هذا النحو كان موقف الفريقين : جمال الدين من جانب ومحمد ابن عبد الوهاب والسنوسى الكبير من جانب آخر ، فى الدعوة إلى مقاومة النفوذ الخارجى اللا إسلامى . . .

• محمد بن عبد الوهاب ، وعلى سنته محمد بن على السنوسى الكبير : كلاهما يقف فى تكتيل المسلمين ضد النفوذ الخارجى عن طريق استعراض أوصاف الكفر والإيمان فى ذهن المسلم ، وما يجب على المسلم اتباعه فى شأن الولاية العامة قِبَل غير المسلم من الحكام والولاة ، إذا قيض لهؤلاء أن يدبروا أمر المسلمين !

• ولكن جمال الدين الأفغانى كان — إلى جانب ذلك — ينتزع الأمثلة من تاريخ الشعوب ، ومن تاريخ الأمة الإسلامية نفسها ، كما ينتزع الشواهد المحسوسة التى تفزع المسلمين من السياسة الاستعمارية فى البلاد الإسلامية (فى الهند ومصر على الخصوص) ... هذه الأمثلة التى كان ينتزعها من شواهد الحياة الإسلامية ومظاهرها فى وقته ، مع بيان مدى ألاعيب السلطات الأجنبية ودسائسها ، وهدفها الذى نهايته بسط النفوذ الأوربى لصالح الجماعة الأوربية وحدها على رقعة العالم الإسلامى .

هذا الاحتكاك المباشر نفسه هو الذى أظهر حركة جمال الدين فى صورة حركة سياسية . . . وهو نفسه السبب فى أن يلقى جمال الدين بمركز الثقل فى نشاطه على « الحرية السياسية » فى الشرق الإسلامى ، للمواطنين جميعاً : مسلمين ومسيحيين .

* بدا فى نشاطه الحديث عن « الأمة » أكثر من الحديث عن المسلم . والحديث عما يجب أن يكون من صلة بين الحاكم والأمة من تبادل المشورة بينهما . لا على نحو أن يكون أولها سيداً والطرف الآخر مسوداً ومستعبداً ! !

* كما بدا الحديث عن مقاومة الاستعمار الغربى فى صورة سافرة . . .

* بدا ذلك كله ... أكثر من الحديث عن مقاومة البدع ، أو محاربة فرقة معينة من الفرق الإسلامية !

تلون نشاطه بهذا اللون السياسي العام ولكن عماد هذا النشاط وأساسه الذي يقوم عليه ومصدره الذي يجب أن يخرج منه : بقي « القرآن » ، والقرآن وحده. يقول : « لا ألتمس بقولي هذا ـ في الدعوة إلى الوحدة ـ أن يكون مالك الأمر في الجميع شخصاً واحداً ، فإن هذا ربما كان عسيراً ، ولكني أرجو أن يكون سلطان جميعهم القرآن ، ووجهة وحدتهم الدين ، وكل ذي ملك على ملكه يسعى بجهده لحفظ الآخر ما استطاع ، فإنّ حياته بحياته وبقاءه ببقائه »[1] .

* * *

إن حركة جمال الدين الأفغاني هي في واقع الأمر امتداد للكفاح الإسلامي في تاريخ الجماعة الإسلامية ، وليست حركة منعزلة عن غيرها . . . إن أساسها كأساس أية حركة كفاحية إسلامية ماضية ، وغايتها ذات الغاية لهذه الحركات جميعها .

- لقد ركّز الإسلام جهده في أول أمره وفي جماعته الأولى : لنشر دعوته .
- ثم بعد ما انتشرت هذه الدعوة ، تحولت جهوده ــ في آخر عصر الأمويين ــ لمكافحة « الزندقة » الشرقية التي هي من مخلفات العقائد السابقة في الشرق ، والتي نفذت إلى الجماعة الإسلامية في صورة أو في أخرى . فنشأت مدرسة « الاعتزال » الكلامية ، ثم نشأت على أثرها مدارس أخرى تعارضها ، أو تحاول أن توفق بينها وبين اتجاه اخر في الجماعة الإسلامية .

وهنا ابتدأ الإسلام يكافح من أجل بقائه والحرص على سلامته ، وليس من أجل انتشار دعوته ، كما كان الحال في الجماعة الأولى وعلى عهد الرعيل الأول .

- ثم انتقل ثقل النشاط في عصر العباسيين لمعانقة الفكر الإغريقي أو مهاجمته ،

(١) مجموعة العروة الوثقى : ص ١٩٣

وهو دخيل على الجماعة الإسلامية . وبذلك استمر الوضع السابق فى الكفاح ، وهو الكفاح من أجل البقاء والسلامة الذاتية .

• ثم تحول هذا النشاط قبيل سقوط بغداد وبعد سقوطها على يد التتار ٦٥٦ هـ ، إلى مقاومة الاعتداء الخارجى المسلح ـ وليس الاعتداء الفكرى ـ ممثلا فى غارة الصليبيين من جانب ، والتتار من جانب آخر . وفى الوقت نفسه اتجه جزء من هذا النشاط إلى مقاومة الضعف الداخلى الذى تمثل فى أثر « الباطنية » وتعاليمها ، وفى مبالغة « التصوف » فى تصور صلة الله بالإنسان على نحو حلولى ، كما يتضح عند ابن عربى والحلاج . وكان زعيم هذه المقاومة الخارجية والداخلية ابن تيمية ، فى القرن الرابع عشر الميلادى .... وكان الكفاح الإسلامى كذلك من أجل البقاء والسلامة الذاتية .

• إلى أن جاءت الحركة الوهابية فوضعت ثقـــل الكفاح على مقاومة الضعف الداخلى ، وهو ضعف يستند إلى تعاليم الباطنية ، وانحراف فريق من المتصوفة . ومع ذلك لم تغفل هذه الحركة مقاومة الهجوم الخارجى الذى بدت طلائعه فى ضعف الخلافة العثمانية ، تحت الضغط السياسى : الروسى القيصرى المسيحى ، والإنجليزى ، والأوربى بوجه عام .

• حتى جاء جمال الدين الأفغانى فأعاد ميزان الكفاح مرة ثانية نحو مقاومة الاعتداء الخارجى ، وهو اعتداء ظهر فى ثوب سياسى . فبدت لذلك حركة جمال الدين سياسية ، أكثر منها دينية ، مع أنها قامت على الإسلام ، واستندت إليه فى خطواتها ، وفى تحديد غايتها .

وهكذا كان لموضوع الكفاح أثر فى تلوين الكفاح نفسه . . . .

• على أيام المعتزلة كان الكفاح الإسلامى كفاحاً دينياً ، أو « كلامياً » .

• وعلى أيام الفلسفة الاغريقية كان كفاحا فكرياً ، أو فلسفياً

• وعلى أيام ابن تيمية كان كفاحاً ضد الصليبيين أو التتار

• وعلى أيام ابن عبد الوهاب كان كفاحا ضد البدعة والخرافة

• وعلى عهد جمال الدين الأفغانى كان كفاحاً سياسياً ضد الاستعمار الغربى

وفى كل حركة من هذه الحركات . . . كان الدين أساساً أولياً ، وفى الوقت نفسه كان هدفاً أخيراً وغاية مطلوبة .

* * *

حركة « جمال الدين الأفغانى » فى مظهرها حركة سياسية ، وفى جوهرها حركة إسلامية . . . .

• يتحدث عن « وحدة المسلمين » مرة ، وعن « حكومات إسلامية مستقلة يرتبط بعضها ببعض فى شبه اتحاد » مرة أخرى . ومع ذلك فالشىء الذى لم يتغير عنده هو الدعوة إلى الأخذ بتعاليم الإسلام ، سواء فى قيام الحكومة الوحدة ، أو فى ارتباط الحكومات المختلفة .

• يتحدث عن الأخذ ما عند الغرب من حضارة ومدنية وعلم ... ولكن على أساس أن يكون ذلك فى تلاؤم مع الإسلام ، أو لأن الإسلام يدعو إليه .

• ويتحدث عن مقاومة الاستعمار الغربى ـ وبالأخص عن مقاومة الاستعمار الإنجليزى ، ولكنه فى حديثه عن ذلك يتكئ على الإسلام ، ويطلب تحقيق تعاليمه .

• ينقد سلطان الآستانة وشاه إيران وخديوى مصر ، لأن أى واحد من هؤلاء لا يرغب فى إعطاء الشعب حريته فى الرأى والقول والمشورة ، لا يرغب فى إعطاء الشعب دستوراً يحدد العلاقة بين الحاكم والمحكومين . يأتى نقده لمصلحة الشعب ، فتبدو عليه مسحة العمل السياسى . . . . ولكن هذا النقد أسس

على الإسلام ، وعلى مبادئه التى تصون هـــذه المقدّسات : حرية الشعب ، وسيادته ، ووضع الحاكم منه وضع المنفذ لمشيئته ، لا وضع السيد صاحب السيادة المطلقة عليه .

• يدعو إلى الترابط الوثيق بين المسلمين وغير المسلمين فى الأوطان الإسلامية . وإلى عدم التمييز بين مسلم غير مسلم ، فتبدو دعوته هذه فى مظهر « الشرقية » أو « الوطنية » ـــ تبدو سياسية . ولذلك يميل بعض المؤرخون لجمال الدين إلى أن يسمي حركته هذه بـ « الحركة الشرقية » ... ولكن هو فى دعوته هذه مسلم ، وعمله عمل إسلامى ، لأنه يستند إلى الإسلام فى تاريخ الفتوح ، وفى تعاليمه فى الصلة بين المسلم وغيره ، سواء فى مكان واحد ، أو مكانين مختلفين .

• يدعو إلى نبذ الخصومة بين الشيعة والسنة ، ليؤلف بين سلطتين قويتين فى رقعة العالم الإسلامى إذ ذاك : بين سلطة إيران وسلطة القسطنطينية ، بعد ذهاب دولة الهند الإسلامية ، فيبدو لذلك سياسياً ، أو وسيطاً فى مجال السياسة . . . ولكنه هو يدعو بدعوة الإسلام فى ذلك .

• يحارب المذهب الطبيعى ـ الدهرى ـ الذى انتشر فى الهند ١٨٧٩م ، والذى قال فيه : إنه سيفرّق المسلمين هناك إلى طائفتين : طائفة القديم وطائفة الجديد ، طائفة أصحاب الطاعة والولاء للحاكم المستعمر والطائفة الأخرى المناوئة المقاومة لنفوذه وولايته ، كما سيفرق بين مسلمى الهند من جانب والخلافة العثمانية من جانب آخر . فيظهر مرة أخرى فى دعوته هذه بمظهر الرجل الذى يريد أن يحافظ على وحدة الإمبراطورية الإسلامية الجغرافية ... ولكنه فى هذا الرد يقاوم الإلحاد الدينى بصفة عامة ، ويوضح ضرورة الدين للمجتمع الإنسانى ، أى دين . ثم يذكر مزايا الإسلام ، التى تكفل للإنسان متعة فى هذه الحياة أرفع بكثير من تلك المتعة .

التى يهيؤها له اعتناق المذهب الطبيعى (المادى أو الدهرى) فهو فى هذا مسلم، وعمله عمل إسلامى كذلك (١) .

ويعنينا الآن بالذات مقاومته للفكر الإسلامى الذى قام لخدمة الاستعمار .

مقاومة جمال الدين للاستعمار الغربى
وللفكر الإسلامى المعاون له :

- **الرد على الدهريين فى الهند :**

« جمال الدين » يرى أسلوب الاستعمار الغربى فى البلاد الإسلامية يتخذ صوراً مختلفة للقضاء على الشخصية الإسلامية التى مصدرها القرآن ، والتى تجمع بين المسلمين فى رباط واحد . وأخطر صورة يراها من بين الصور ، تلك الصورة التى تسعى لإفساد عقيدة المسلم : إما بتشكيكه فيها ، أو بمحاولة صرفه عنها. وبذلك عد المذهب الطبيعى ـ وهو ما سماه بمذهب الدهريين فى الهند ـ سلاحاً خطراً ضد المسلمين : ضد قوتهم فى وحدتهم ، وضد مصدر هذه القوة : وهو الإسلام . وخطورة هذا المذهب على الإسلام فى نظر جمال الدين ـ وإن كان تحدّياً للدين من حيث هو دين ـ أن الذين يدعون إليه فى الهند « لبسوا ثوب المسلم » ، وقصدوا إلى إضعاف المسلم بالذات فى عقيدته ـــ كما نقلنا عنه فيما مضى (٢) .

ومع أنه صريح فيما نقل عنه سابقاً بتحديد من سماهم جماعة الدهريين فى الهند ، وبغايتهم من نشر هذا المذهب بين المسلمين ، ذكر فى موضع آخر بأنه لايقصد توجيه الردّ إلى هذه الجماعة ، ولا إلى التشنيع عليهم ، وإنما قصده إحقاق الحق فى ذاته فقط ... يقول (٣) :

(١) مجموعة العروة الوثقى : ص ٤٧١ : ٤٧٧
(٢) مجموعة العروة الوثقى : ص ٤٧٢ : ٤٧٧
(٣) فى كتابة الرد على الدهريين : ص ٢٨ ـــ ٢٩

« ولا يظنن ظان أنا نقصد من مقالنا هـذا تشنيعاً بهؤلاء الطبيعيين في الهند . . . كلا ! إن هؤلاء لانصيب لهم من العلم ولا من الإنسانية ، فهم بعيدون من مواقع الخطاب ، ساقطون عن منزلة اللوم والاعتراض . . . وإنما غرضنا الأصلي إعلان الحق وإظهار الواقع » !!

ويتضمن رده على الدهريين ثلاثة أمور :

- بيان ضرورة الدين للمجتمع
- وبيان خطر انتشار المذهب الطبيعي على المجتمع
- ثم مزية الاسلام كعقيدة ودين على الأديان الأخرى .

الدين ضرورة للمجتمع :

يرى جمال الدين أن العقيدة الدينية ـ كعقيدة ، تكفل للمجتمع الانساني ثلاثة عناصر رئيسية :

- الحياء
- والأمانة
- والصدق

ويفيض في شرح هذه العناصر ، وضرورتها للسلوك المستقيم في المجتمع ... مرة عن قيمتها في نفسها ، وأخرى عن بيان أن المذهب الطبيعي لايجتمع معها ، فضلا عن أن يكفلها ... وفي بيانه هذا ، يسلك فيه طريق « السبر والتقسيم » .

يقول (١) :

« إن وهم الدهري لايجتمع مع فضيلة الأمانة ، والصدق ، وشرف الهمة ،

(١) ملخصا من صفحات ٧١ : ٨٠ من كتاب : « الرد على الدهريين »

وكمال الرجولة . وذلك لأن الإنسان له شهوات لا تحد ...

وإن الطبيعة لم تحدد طريقاً معيناً لتحصيل هذه الشهوات ، فطريقها :

- إما بالسيف والقوة : وهذا يفضي إلى سفك الدماء والتخريب .
- وإما شرف النفس : وشرف النفس محدود بالعرف والعادة ، وليس له مقياس عام .
- وإما الحكومة : وهي لاتعرف إلا الاعتداءات الواضحة ، أما المفاسد المموهة فلا تعرفها ... على أن رجالها قد يكونون أيضاً من المفسدين .
- وإما الاعتقاد بمدبر الكون وبأنه مالك الجزاء في الحياة الأبدية ، وذلك هو المتعين ...

ويعقب بعد ذلك بقوله :

« فتبين مما قررنا أن الدين — وإن انحطت درجته بين الأديان وهي أساسه فهو أفضل من طريق الدهريين ، وأحسن بالمدنية ونظام الجماعة الإنسانية ، وأجمل أثراً في عقد روابط المعاملات ، بل في كل شأن يفيد المجتمع الإنساني وكل ترق بشرى إلى أية درجة من درجات السعادة في هذه الحياة الأولى . فلم تبق ريبة في أن الدين هو السبب الفردي لسعادة الإنسان . فلو قام الدين على قواعد الأمر الإلهي الحق ، ولم يخالطه أباطيل من يزعمونه ، ولا يعرفونه ، أن يكون سبباً في السعادة التامة والنعيم الكامل »[1]

أضرار المذهب الطبيعي على المجتمع :

أما أضرار المذهب الطبيعي المادي على المجتمع ، فجمال الدين الأفغاني يوضحها بذكر أمثلة من تاريخ الجماعات المختلفة ، التي سيطر عليها هـــذا المذهب

(١) الرد على الدهريين : ص ٨٢ — ٨٣

فى فترة من تاريخ حياتها قديماً وحديثاً . ويرى أن المذهب الطبيعى قد برز فى صور متعددة على هذا النحو :

- مذهب (أبيقور) : فى الشعب الإغريقى[1]
- مذهب (مزدك) : فى الشعب الفارسى[2]
- مذهب (الباطنية) : فى الجماعة الإسلامية[3]
- مذهب (فولتير ، وروسو) : فى الشعب الفرنسى[4]
- مذهب (العصر الجديد) : فى تركيا[5]
- مذاهب (الاشتراكية ، القومية ، الاجتماعية) فى أوربا ، وبخاصة فى الشعب الروسى[6]
- مذهب (المورمان) : فى أمريكا[7] .

ويقول جمال الدين شارحاً لذلك :

« إن حياة الشعب الإغريقى فسدت بإباحية المذهب (الأبيقورى) ، وكذلك فسدت الحياة فى الشعب الفارسى عندما تأثرت (بمزدك) .

« والمسلمين عندما دخلت عليهم الباطنية[8] بمذهبهم فى القرن الرابع الهجرى

---

(١) الرد على الدهريين . ص ٥٠ : ٥٤ (٢) الرد على الدهريين : ص ٥٤ : ٥٧

(٣) الرد على الدهريين : ص ٥٨ : ٦٣ (٤) الرد على الدهريين : ص ٦٣ : ٦٥

(٥) الرد على الدهريين : ص ٦٦ (٦) الرد على الدهريين : ص ٦٧ ــ ٦٨

ويلاحظ أن جمال الدين فى ترجمة المصطلحات : كان يطلق « الاشتراكية » على الشيوعية Communism ، « الاجتماعية » على الاشتراكية Socialism

(٧) الرد على الدهريين : ص ٦٩

(٨) وقد تعرف بطائفة « النصيرية » ــ نسبة إلى « محمد بن نصير » ، كان من أتباع الإمام الشيعى الحادى عشر : الحسن العسكرى ، ثم انفصل عنه وادعى الألوهية ، وتسمى الطائفة أيضاً « العلوية » . ومقرها اليوم فى سوريا فى جبال اللاذقية ، ويبلغ عدد أفرادها ٣٥٦ ألفاً . وسميت بالباطنية لأنها تستبطن التثليث : الأول « روح الله » وهى ــ على ، والثانى المظهر الخارجى لروح الله ــ وهو « محمد » ، والثالث ناشر الشريعة ــ وهو سلمان الفارسى .

بمصر ، أفسدت حياتهم » !! وهو يرى أن ضعف المسلمين ابتدأ حقيقة منذ ظهور « الباطنية » ، والعقائد الطبيعية — أو الدهرية . وليست الحروب الصليبية هى بداية هذا الضعف وأمارته ، بل كانت إحدى نتائج هذا الضعف . وهذه العقائد هى إذن التى مهدت لهذه الحروب الصليبية ، وكذا لحرب التتار[1] .

وينسب إلى الباطنية أنهم يقولون : « إن الله منزه عن مشابهة المخلوقات ... ولو كان موجوداً لأشبه الموجودات ، ولو كان معدوماً لأشبه المعدومات ، فهو لا موجودٌ ولا معدومٌ »[2] !!

ثم يقول : « والفرنسيون حتى القرن الثامن عشر كانت لهم أخلاق فاضلة : قوامها الترابط وعدم الانحلال ، حتى ظهر فولتير وروسو ، وسخرا من الدين والإله ، فبدأ التحلل على أشده . وآراؤهما هى التى أضرمت نار الثورة الفرنسية ، وأفسدت أخلاق الكثير من أبنائها ، فاختلفت بها المشارب وتتابعت المذاهب . وقام على مذهب فولتير وروسو مذهب الـ « كومن » Common (الاشتراكية) . ولو تدارك الأمر أرباب العقائد النافعة لنسفت الاشتراكية على أديم فرنسا[3] !!

وما صنعه نابليون الأول فى إعادة المسيحية ، لم يجد كثيراً ... كما لم يجد انتصار صلاح الدين الأيوبى على الصليبيين فى إعادة الإسلام إلى مجده الأول فى الجماعة الإسلامية الأولى !

والأمة العثمانية إنما رقت حالها فى الأزمنة الأخيرة بما دب فى نفوس بعض عظمائها وأمرائها من وساوس الدهريين!! فإن القواد الذين اجترحوا إثم الخيانة

---

(١) الرد على الدهريين : ص ٦٧ (٢) الرد على الدهريين : ص ٥٩

(٣) الرد على الدهريين : ص ٦٣ : ٦٥ — وواضح هنا أيضاً أن جمال الدين يترجم « الشيوعية » بالاشتراكية ، ولعل هذه المذاهب ومصطلحاتها لم تكن قد تحددت بدقة فى الفكر الشرق فى ذلك الزمن المبكر.

فى الحرب الأخيرة بينها وبين الروسيا ــ الحرب الروسية التركية ١٨٧٧-١٨٧٨م فى البلقان ــ لزحزحة الأتراك كمسلمين عن شبه جزيرة البلقان وبلاد اليونان ، كانوا يذهبون مذهب الطبيعيين ، وبذلك كانوا يعدون أنفسهم من أبناء الأفكار الجديدة (أبناء العصر)!! وربما كانت هذه الأفكار غاية «جمعية الإصلاح والترقى» التى نشأت بعد بعد ذلك ، ولذلك خان أولئك الأمراء ملّتهم ، مع ما كان لهم من الرتب الجليلة ، ورضوا بالدنية ، واستناموا إلى الخسة . ونسفوا بيت الشرف العثمانى ، وجلبوا المذلة على شعوبهم بعرض من الحطام قليل » [1]!!

«والسوشيالست (الاجتماعيون)، والنيلست[2] (العدميون) ، والكوميونست (الاشتراكيون) ، غايتهم جميعاً رفع الامتيازات الإنسانية كافة ، وإباحة الكل للكل ، وإشراك الكل فى الكل . . وجميعهم على اتفاق فى أن جميع المشتهيات الموجودة على سطح الأرض منحة من الطبيعة (والإخاء بالتمتع بها سواء) ، والدين والملك عقبتان عظيمتان ، وسدان منيعان يعترضان بين أبناء الطبيعة ونشر شريعتها المقدسة (الإباحة والاشتراك) . . . فإن من الواجب على طلاب الحق الطبيعى أن ينقضوا هذين الأساسين ، ويبيدوا الملوك ورؤساء الأديان . ثم يعمدوا إلى الملاك وأهل السعة فى الرزق ، فإن دانوا لشرع الطبيعة فخرجوا عن الاختصاص فتلك ، وإلا أخذ بأعناقهم قتلا ، حتى يعتبر بهم من يكون من أمثالهم ، فلا يلوون رءوسهم كبراً على الشريعة المقدسة ــ شريعة الطبيعة[3]!!

«وكثرت أحزابهم ، ونمت شيعتهم فى أقطار الممالك الأوروبية ، خصوصاً مملكة الروسيا . لاجرم أن هذه الطوائف إذا استفحل أمرها وقوى ساعدها على المجاهرة

---

(١) الرد على الدهريين : ص ٦٦

(٢) Nihilist نسبة إلى Nihilism : حركة قامت فى روسيا سنة ١٨٦٠ : ١٨٧١م تدعو إلى الانقلاب بإثارة القلاقل والاغتيال ـ ويلاحظ هنا أيضا أن جمال الدين يترجم الاشتراكية بالاجتماعية «السوشيالست : الاجتماعيون» ، والشيوعية بالاشتراكية « الكوميونست العدميون »

(٣) الرد على الدهريين . ٦٧ - ٦٨

بأعمالها ، قد تكون سبباً فى انقراض النوع البشرى كما تقدم ذكره »[1] !!

الدين الاسلامى :

ثم يتحدث عن الدين الإسلامى فيقول :

« إنه فى مقدمة الأديان من حيث حاجة البشرية إليه ، لأن له مزايا ليست متوافرة فى دين آخر ....

• « أولا : صقل العقول بصقال « التوحيد » وتطهيرها من لوث الأوهام . وذلك يحول دون اعتقاد أن كائنا من الكائنات له تأثير نفع أو ضر ، كما يحول دون اعتقاد أن الله يظهر بلباس البشر أو حيوان آخر ، أو أن تلك الذات المقدسة نالت شديد الألم لمصلحة أحد من الخلق ... كما توجد تلك الأوهام : فى ديانات براهما فى الهند ، وبوذا فى الصين ، وزرادشت فى بقايا الفارسيين[2] .

• « ثانيا : محق امتياز الأجناس وتفاضل الأصناف ، وقرر المزايا البشرية على قاعدة الكمال العقلى والنفسى لاغير فالناس إنما يتفاضلون بالعقل والفضيلة. وقد لا نجد من الأديان ما يجمع أطراف هذه القاعدة : فالبرهمية قسمت الناس إلى طبقات ، واليهودية فضلت شعب إسرائيل على بقية الشعوب .

• « ثالثاً : جعل العقيدة قائمة على الإقناع ، لا على التقليد واتباع ما كان عليه الآباء . والدين الإسلامى كلما خاطب خاطب العقل ، ويكاد يكون منفرداً بتقريع المعتقدين بلا دليل ، وتوبيخ المتبعين للظنون !

• « رابعاً : نصب المعلم ليؤدى عمل التعليم ، وأقام المؤدب الآمر بالمعروف والناهى عن المنكر : « ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف

---

(١) الرد على الدهريين : ص ٦٨

(٢) الرد على الدهريين : ٨٥

ويهون عن المنكر » ، « فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ، ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون »[1] .

« فإن قال قائل : إن كانت الديانة الإسلامية على ما بيّنت ، فما بال المسلمين على ما نرى من الحال السيئة والشأن المحزن ؟ ؟

فجوابه : أن المسلمين كانوا كما كانوا ، وبلغوا بدينهم ما بلغوا ، والعالم يشهد . وأكتفى الآن من القول بهذا النص الشريف : (إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم) »[2] !!

● محاربة الاستعمار البريطانى :

أما الشق الثانى فى مقاومة الاستعمار الغربى فى كفاح « جمال الدين » ، فيوجهه إلى الاستعمار البريطانى بخصوصه .... ولعل ذلك كان نتيجة احتكاكه المباشر به فى مصر والهند .

● ففى مصر : فى المدة الواقعة بين مارس سنة ١٨٧١ و ٢٤ أغسطس سنة ١٨٧٩ م ، عاصر جمال الدين بعثة Cave سنة ١٨٧٥ التى وفدت إلى مصر لفحص ماليتها ، وإنشاء مصلحة للرقابة المالية يخضع الخديوى لمباشرتها ـ وهى تلك الرقابة التى تمثلت فى « صندوق الدين » الذى أنشىء فى سنة ١٨٧٦ م . كما قامت بإنشاء نظام الرقابة الثنائية لمراقبة مصروفات الحكومة من اثنين : أحدهما إنجليزى والآخر فرنسى ، وبإنشاء لجنة إمختلطة لإدارة السكك الحديدية وميناء الاسكندرية . ثم تطورت الرقابة الثنائية إلى تأليف وزارة مختلطة برئاسة نوبار باشا ـ المنحدر من أصل أرمنى ، يدخلها وزير إنجليزى لوزارة المالية وآخر فرنسى لوزارة الأشغال .

---

(١) الرد على الدهريين : ص ٩٣

(٢) الرد على الدهريين : ص ٩٣

نعم كان الاحتلال البريطانى الرسمى فى سنة ١٨٨٢ م ، أى بعد ما أبعد جمال الدين عن مصر فى سنة ١٨٧٩ م ، ولكن إذا عرف أن إبعاده عن مصر قبل الاحتلال البريطانى بثلاث سنوات كان بمشورة القنصل الإنجليزى (المستر فيفان) على الخديوى توفيق — إذا عرف هذا ربما يتضح مقدار النفوذ الأوربى ، الممثل فى النفوذ البريطانى بمصر ، على عهد إقامة جمال الدين بالقاهرة ! والتهمة التى وجهت إلى جمال الدين لإبعاده عن مصر ، كانت هى : أنه يرأس « جمعية من الشبان ذوى الطيش تجتمع على فساد الدين والدنيا » !!

● أما احتكاك جمال الدين المباشر بالسلطة البريطانية فى الهند : فيتضح من زياراته الثلاث لهذه البلاد . . .

وقبل هذا وذاك ، كان احتكاكه بهذه السلطة على عهد تنازع الأسرة المالكة فى أفغانستان على الحكم والملك ، بتشجيع الدسائس الإنجليزية . وقد اضطر هو إلى الرحيل من أفغانستان إلى الهند تحت ضغط هذه الدسائس ....

— فى المقال الافتتاحى ، لأول عدد من جريدة « العروة الوثقى » ، يصور جمال الدين حادث الاحتلال البريطانى لمصر على أنه كارثة على العالم الإسلامى . وقد أهاب بالمسلمين ، بباعث من دينهم ، أن يتكاتفوا لدفع بلاء هذا الاحتلال . . . يقول[1] :

« . . . إن الخطر الذى ألم بمصر نفرت له أحشاء المسلمين ، وانكلمت به قلوبهم ، ولا تزال آلامه تستفزهم مادام الجرح نقارا . وما هذا بغريب على المسلمين ، فإن رابطتهم الملية أقوى من رابطة الجنس واللغة . ومادام القرآن يتلى بينهم ، وفى آياته مالا يذهب على أفهام قارئه ، فلن يستطيع الدهر أن يذلهم . .

(١) مجموعة العروة الوثقى : ص ٢٨ — ٢٩

إن الفجيعة فى مصر حرّكت أشجاناً كانت كامنة ، وجدّدت أحزاناً لم تكن فى الحسبان ، وسرى الألم فى أرواح المسلمين سريان الاعتقاد فى مداركهم ، وهم من تذكار الماضى ومراقبة الحاضر يتنفسون الصعداء ، ولا نأمن أن يصير التنفس زفيراً ، بل نفيراً عاما ، تكون صاخة تمزّق من أصمه الطمع » !!

ويقول فى موضع آخر : (١)

« نرى أهل هذا الدين — الإسلام — فى هذه الأيام ، بعضهم فى غفلة عما يلم بالبعض الآخر ، ولا يألمون لما يألم له بعضهم ....

« فأهل بلوخستان كانوا يرون حركات الإنجليز فى أفغانستان على مواقع أنظارهم ، ولا يجيش لهم جأش ، ولم تكن لهم نعرة على إخوانهم !

« والأفغانيون كانوا يشهدون تدخل الإنجليز فى بلاد فارس ، ولا يضجرون ولا يتململون !!

« وإن جنود الإنجليز تضرب فى الأراضى المصرية ذهابا وإيابا ، تقتل وتفتك ، ولا نرى نجدة فى نفوس إخوانهم المشرفين على مجارى دمائهم ، بل السامعين لخريرها من « حلاقيهم » الذين احمرّت أحداقهم من مشاهدها بين أيديهم وأرجلهم ، وعن أيمانهم وشمائلهم !!! أما وقد مضى الزمن الكافى لظهور غدرهم وسوء نيتهم ، فلا يوجد من الأهالى المصريين من يميل إليهم ، بل لا يوجد إلا من يبغضهم ، ويودّ لو يعمل عملا لهلاكهم . ولكن الوهم هو الذى يجسم المخافة ويكبح العزيمة (٢) !!

« فيأيها المصريون : هذه دياركم وأعراضكم وعقائد دينكم ، وأخلاقكم وشريعتكم ، قبض العدو على زمام التصرف فيها غيلة واختلاساً . . . فقد رأيتم أنه

(١) مجموعة العروة الوثقى : ٧٤

(٢) المصدر السابق : ص ٢٣٦

أفسد شئونكم ، وأقلق راحتكم . . . ووهب من بلادكم لأعدائكم ، وأضرّ بمنافعكم العامة ، وقصد إلى التدخل فيما يختص بأموركم ، كالأوقاف . . . »[1] !

واستمر جمال الدين — بهذا الأسلوب — يوقظ المسلمين بوحي من دينهم ، كي يتعاونوا على مقاومة من يذلهم ويستعبدهم ، ويكرر الأسلوب فى عدة مقالات وفى عدة مناسبات . . .

ومن بين المقالات التى كتبها فى مجلة « العروة الوثقى » سبع عشر مقالة ـ من بين مجموعها وهو خمس وعشرون ، هى شروح للآيات القرآنية الآتية :

— « ربنا عليك توكلنا ، وإليك أنبنا ، وإليك المصير »

— « سنة الله فى الذين خلوا من قبل ، ولن تجد لسنة الله تبديلا »

— « إن فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب ، أو ألقى السمع وهو شهيد »

— « واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا »

— « وذكر ، فإن الذكرى تنفع المؤمنين »

— « اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم ، ولا تتبعوا من دونه أولياء »

— « وأطيعوا الله ورسوله ، ولا تنازعوا فتفشلوا »

— « إنه لا ييأس من روح الله إلا القوم الكافرون »

— « يأيها الذين آمنوا لا تتخذوا بطانة من دونكم ، لا يألونكم خبالا ، ودوا ما عنتم ، قد بدت البغضاء من أفواههم ، وما تخفى صدورهم أكبر »

— « وما ظلمهم الله ، ولكن كانوا أنفسهم يظلمون »

— « ألم . أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لا يفتنون »

— « أفلم يسيروا فى الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها ، أو آذان يسمعون بها ، فإنها لا تعمى الأبصار ، ولكن تعمى القلوب التى فى الصدور »

(١) المصدر السابق ص : ٢٤٩

— « ونريد أن نمن على الذين استضعفوا فى الأرض ، ونجعلهم أئمة ، ونجعلهم الوارثين »

— « ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ماجاءهم البينات ، وأولئك لهم عذاب عظيم »

— « إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم »

— « ذلك بأن الله لم يك مغيراً نعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم »

— « أينما تكونوا يدرككم الموت ، ولو كنتم فى بروج مشيدة » . . .

أما بقية مقالات هذه المجلة : وهى مقالاته السياسية ضد الاستعمار الغربى . فقد قامت على شروح لبعض الأحاديث الصحيحة .

وبهذا يتضح فى غير لبس : كيف أقام جمال الدين كفاحه السياسى على أسس إسلامية ، لا خلاف فيها .

أما بخصوص الاستعمار البريطانى فى الهند فإن السيد جمال الدين، فوق أنه ردّ على الاتجاه الطبيعى ، أو الاتجاه العلمى التقدمى الذى حاول به السيد أحمد خان أن يجعل الولاء للسلطة البريطانية مشتقا من تعاليم الإسلام ، وينشىء جيلا من شباب الهند يعاون الاستعمار باسم التقدمية فى الإسلام ـ فوق أنه ردّ على هذا المذهب ، فإنه نفر من زعيم هذا المذهب بالكشف عن صلته بالبريطانيين فى الهند وبيان رزايا الاستعمار فى جانب العقيدة والوطنية والاقتصاد والاجتماع .

وهكذا لم يفتأ يصوّر الإنجليز فى صورة المنتهك للحرمة والغاصب والمستعبد ، كما لم يفتأ يوجه نظر المسلمين إلى أن دينهم يحتم عليهم إجلاءهم عن ديارهم . . . يقول : (١)

(١) ص ١٣٣ من المصدر السابق

« . . . مع أن دينهم — دين المسلمين — يرسم عليهم ان لا يدينوا لسلطة من يخالفهم ، بل الركن الأعظم لدينهم طرح ولاية الأجنبي عنهم وكشفها عن ديارهم ، بل منازعة كل ذى شوكة فى شوكته ! هل نسوا وعد الله بأن يرثوا الأرض وهم العباد الصالحون ؟؟ هل غفلوا عن تكفل الله لهم بإظهار شأنهم على سائر الشعوب ولو كره المجرمون ؟؟ هل سهوا عن أن الله اشترى منهم لإعلاء كلمته أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة ؟؟ لا لا ، إن العقائد الإسلامية مالكة لقلوب المسلمين ، حاكمة فى إرادتهم ، وسواء فى العقائد الدينية والفضائل الشرعية عامتهم وخاصتهم » !

وبهذا نرى أن ولاية الأجنبي على المسلمين كانت محور الخصومة فى الفكر الإسلامى فى ظل الاستعمار الغربى ، بين محاول لقبولها وبين رافض إياها . كما نرى أن محاولة قبولها توصف بالتقدمية أو التسامح فى العقيدة ، بينما يوصف الجانب الآخر بالرجعية والتزمت !

* * *

هذا ماكان من كفاح السيد جمال الدين للاستعمار الغربى كمسلم ناقد ، أو كداعية سياسى ، التزم فى دعوته السياسية مبادىء القرآن والسنة الصحيحة .

أما منهجه الذى اقترحه ليجعل من المسلمين قوة متماسكة ، سائرة فى الحياة ، حريصة على أن تكون سيدة نفسها ، فيتلخص فى هذه الجملة :

« . . . أرجو أن يكون سلطان جميعهم — جميع المسلمين — القرآن ، ووجهة وحدتهم الدين » !

يقول شارحاً ذلك : (١)

« أما المسلمون ، فبعد أن نالوا فى نشأة دينهم ما نالوا ، وأخذوا من كل كمال

(١) المصدر السابق: ص ٧٠ — ٧١

حربي حظا ، وضربوا فى كل مجال عسكرى بسهم ، بل تقدموا سائر الملل فى فنون المقارعة وعلوم النزال والمكافحة ، ظهر فيهم :

• أقوام بلباس الدين . . . أبدعوا فيه ، وخلطوا بأصوله ما ليس منها ، فانتشرت قواعد الجبر وضربت فى الأذهان حتى اخترقتها ، وامتزجت بالنفوس حتى أمسكت بعنانها عن الأعمال !

• هذا إلى ما أدخله الزنادقة .. فيما بين القرن الثالث والرابع الهجرى !

• وما أحدثه السوفسطائيون الذين أنكروا مظاهر الوجود ، وعدوها خيالات تبدو للنظر ولا تثبتها الحقائق !

• وما وضعه كذبة النقل من الأحاديث . . . ينسبونها إلى صاحب الشرع صلى الله عليه وسلم ، ويثبتونها فى الكتب وفيها السمّ القاتل لروح الغيرة ، وإن ما يلصق منها بالعقول يوجب ضعفاً فى الهمم وفتوراً فى العزائم !

« وتحقيق أهل الحق ، وقيامهم ببيان الصحيح والباطل من كل ذلك لم يرفع تأثيره عن العامة ، خصوصاً بعد حصول النقص فى التعليم ، والتقصير فى إرشاد الكافة إلى أصول دينهم الحقة ، ومبانيه الثابتة التى دعا إليها النبى وأصحابه. فلم تكن دراسة الدين على طريقها القويم إلا منحصرة فى دوائر مخصوصة وبين فئة ضعيفة !

« ولعل هذا — يقول الأفغانى — هو العلة فى وقوفهم ، بل الموجب لتقهقرهم ، وهو الذى نعانى من عنائه اليوم ما نسأل الله السلامة منه!!! وما دام القرآن يتلى بين المسلمين ، وهو كتابهم المنزّل وإمامهم الحق وهو القائم عليهم ، يأمرهم بحماية حوزتهم والدفاع عن ولايتهم ، ومغالبة المعتدين ، وطلب المنفعة من كل سبيل ، لا يعين لها وجهاً ولا يخصص لها طريقاً — فإننا لا نرتاب فى عودتهم إلى مثل نشأتهم ، ونهوضهم إلى مقاضاة الزمان ما سلب منهم ، فتقدمون على من سواهم

فى فنون الملاحاة والمنازلة والمصاولة ، حفظاً لحقوقهم ، وضنا بأنفسهم عن الذل ، وملتهم عن الضياع ، وإلى الله تصير الأمور »!!

ويقول :

« هل تعجب أيها القارىء من قولى : إن الأصول الدينية الحقة المبرأة عن محدثات البدع تنشىء للأمم قوة الاتحاد وائتلاف الشمل وتفضيل الشرف على لذة الحياة ، وتبعثها على اقتناء الفضائل وتوسيع المعارف ، وتنتهى بها إلى أقصى غاية فى المدنية »[1] !

« إن القرآن حى لا يموت ، ومن أصابه نصيب من حمده فهو محمود ، ومن أصيب من مقته فهو ممقوت ! كتاب الله لم يُنسخ ، فارجعوا إليه ، وحكموه فى أحوالكم وطباعكم ، وما الله بغافل عما تعملون »[2] !!

« وفى الظن ، أن العلماء لو قاموا بهذه الفريضة ـ فريضة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ـ زمناً قليلا ، ووعظوا الكافة بتبيين معانى القرآن الشريف وإحيائها فى نفوس المؤمنين ، رأينا لذلك أثراً فى هذه الملة يبقى ذكره أبد الدهر ، وشهدنا لها يوماً يسترجع فيه مجدها فى هذه الدنيا ، وهو مجد الله الأكبر »[3] !!

« إن حركتنا الدينية (بالدعوة إلى القرآن) كناية عن الاهتمام بقلع مارسخ فى عقول العوام ومعظم الخواص من فهم بعض العقائد الدينية والنصوص الشرعية على غير وجهها ، مثل : حملهم نصوص « القضاء » و « القدر » على معنى يوجب عليهم أن لا يتحركوا إلى طلب مجد أو تخلص من ذلّ !!

(١) المصدر السابق : ص ٥٨ ـ ٥٩
(٢) المصدر السابق : ١٤٠
(٣) المصدر السابق : ص ٢٤٤

« ومثل فهمهم لبعض الأحاديث الشريفة الدالة على فساد آخر الزمان أو قرب انتهائه ، فهماً يثبط هممهم عن السعى وراء الإصلاح والنجاح . مما لا عهد للسلف الصالح به !

« فلا بد إذن من بعث القرآن ، وبعث تعاليمه الصحيحة بين الجمهور ، وشرحها على وجهها الثابت ، من حيث يأخذ بهم إلى ما فيه سعادتهم دنيا وأخرى !

« ولا بد من تهذيب علومنا ، وتنقيح مكتبتنا ، ووضع مصنفات فيها قريبة سهلة الفهم ، فنستعين بتلك الكتب والعلوم التي تضمنتها على الوصول إلى الرقى والنجاح[1] » !!

ويستطرد الشيخ المغربي — أحد أبناء مدرسة الأفغاني — فى شأن الرجوع إلى القرآن وتحديد مفهومه ، نقلا عن الحديث الشفوى بينه وبين أستاذه فى تركيا ... فيذكر :

« القرآن وحده هو سبب الهداية ، والعمدة فى الدعاية . وما تراكم عليه ، وتجمع حوله من آراء الرجال واستنباطاتهم ونظرياتهم ، فينبغى أن لا نعول عليه كوحى ، وإنما نستأنس به كرأى ... ولا نحمله على أكفنا مع القرآن فى الدعوة إليه ، وإرشاد الأمم إلى تعاليه . . . وتفسيره وإضاعة الوقت فى عرضه »[2] !!

بهذا يكون هناك فى تاريخ الجماعة الإسلامية ، وفيما أثر عنها فيما يتصل بإسلامها ، نوعان من المصادر :

● مصدر مؤكد : هو القرآن ، وما فى منزلته من السنة المتواترة .

---

(١) عدد ١٨ من سلسلة اقرأ : ص ٩٩ — ١٠٠

(٢) المصدر السابق : ص ٦١

« فالتواتر ، والإجماع ، وأعمال النبي المتواترة إلى اليوم ، هي السنة الصحيحة التي تدخل في مفهوم القرآن ، والدعوة إلى القرآن وحده »[1] .

• ومصدر غير مؤكد : يصح أن يستأنس به ، ولكن يجب أن لا يؤخذ به ، وهو ما تجمع حول القرآن من آراء المسلمين ، وشروحهم للإسلام .

وعلى هذا النحو يكون تحديد الرجوع إلى المصادر الأولى للإسلام ، وفي الوقت نفسه يكون تقويم المدارس الإسلامية المختلفة عند جمال الدين مماثلا لما وجد عند ابن تيمية ، وابن عبد الوهاب بعده ، ومحمد بن علي السنوسي الكبير أخيراً .

ولكن الإجماع الذي حدّده الشيخ المغربي — نقلا عن حديث الشيخ جمال الدين — ربما يختلف عن ذاك الذي ينسب إلى جمال الدين في مجلة « العروة الوثقى »[2] ونصه :

« وقد بلغت مكانة الاتفاق في الشريعة الإسلامية أسمى درجة في الرعاية الدينية ، حتى جعل إجماع الأمة واتفاقها على أمر من الأمور كاشفاً عن حكم الله وما في علمه ، وأوجب الشرع الأخذ به على عموم المسلمين ، وعد جحوده مروقا من الدين ، وانسلاخا عن الإيمان »

فهذا النص في « العروة الوثقى » يفيد أن « الإجماع » :

• أولا : هو إجماع الأمة .

• وثانياً : أن حجيته هي في كل وقت ، وليست قاصرة على وقت معين ، وجيل معين من المسلمين .

بينما الذي يفيده تحديد الشيخ المغربي — نقلا عن حديث جمال الدين

(١) المصدر السابق : ص ٦٠

(٢) مجموعة العروة الوثقى : ص ١٤٥ — ١٤٦

فى إجابته عن أسئلة وجهها إليـــه : أن الإجماع هو إجماع الصحابة (رضوان الله عليهم) على عمل أو أمر وقع فى عهد الرسول صلى الله عليه وسلم ... وهو بهذا التحديد له حجيته فى الجماعة الإسلامية كلها ، وله منزلة تقرب من منزلة القرآن .

ونص الشيخ عبد القادر المغربى فى هذا ، كما يلى :

« وكذا إجماع المسلمين فى الصدر الأول ، على حكم من الأحكام العملية الماضية مع الزمن : هو ما يتمشى مع القرآن ... ولا سيما أعمال النبى فى حياته : هى تفسير للقرآن ، وعمل بالقرآن » [1] .

والفرق بين النقلين فى معنى الإجماع : أن أى إجماع بعد إجماع الصحابة ، وقع فى عهد لاحق لعهد الصحابة ، له حجيته فى نقل « العروة الوثقى » ، وليست له حجية فى نقل « الشيخ المغربى » !

هل نقل « الشيخ المغربى » يعتبر تخصيصاً للعموم فى معنى الإجماع الذى ورد فى « العروة الوثقى » ؟ ؟

ربما ... ولكن الذى يفهم من روح مقال « العروة الوثقى » أن جمال الدين قصد هذا العموم ، لأنه فى سبيل بيان قيمة التكتل والوحدة والاتفاق .. وهنا يبدو جمال الدين زعيما شعبياً ، أكثر منه مفكراً مجتهداً !

* * *

بهذا ، شرح السيد جمال الدين رأيه فى الرجوع إلى القرآن وإلى تعاليمه الصافية ، بعد أن آلت شروحه السابقة وتخريجه المتنوع إلى مذاهب ، وآل أمر هذه المذاهب إلى تفريق الأمة إلى طوائف ، وآل أمر الطوائف إلى العصبية والتنابذ .

(١) سلسلة اقرأ : عدد ٦٨ ، ص ٦١

فى الخصومة ، وصار ذلك كله بالأمة إلى الضعف ، ثم إلى الانهيار .

يقول فى بعض كتاباته ، متعجباً من أمر الفرقة بين المسلمين ، مع وحدة المصدر فى التوجيه ، وعدم الاختلاف فى المصالح العامة :

« أى فرق بين الأفغانيين وإخوانهم الإيرانيين ؟ كل يؤمن بالله وبما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم ... فعلى الأفغانيين أن يرفعوا أبصارهم و يستقبلوا حظهم بفكر سديد وعقل رشيد ، ويتقدموا للاتفاق مع إخوانهم الإيرانيين ، فليس بينهم و بينهم ما يصح عليه الاختلاف فى المصالح العمومية ... فالجميع من أصل واحد، وتجمعهم رابطة واحدة وهى أشرف الروابط : رابطة الدين الإسلامى »[1] !

يريد إضعاف الفوارق بين المسلمين ، لتقوى سيادة المسلمين على أنفسهم وأمام غيرهم !! وإذا اهتم جمال الدين بالإسلام كله بوجه عام فى كفاحه ضد الاستعمار الغربى ، فإنه يهتم على وجه الخصوص بذلك الجانب من الإسلام الذى يدعو المسلمين إلى العزة والمحافظة على استقلالهم فى شخصيتهم بعدم انصهارهم فى غيرهم ، فضلا عن الخضوع والاستسلام للأجنبى المتحامل عليهم !

بيد أن جمال الدين لم يحاول تلك المحاولة التى حاولها فيما بعد « محمد إقبال » فى الهند والشيخ « محمد عبده » فى مصر ، من شرح المنهج الذى يحول دون الاستمرار فى ضعف الأمة الإسلامية ، والذى يخلق نشئاً آخر يشعر بالأخوة الصادقة بين المسلمين جميعاً ، كما يشعر بقوة الإسلام فى توجيهه نحو حياة أفضل ، ونحو مجتمع متماسك البناء ! وهذا المنهج قد عرف عند إقبال بـ « إعادة تجديد مفاهيم الفكر الدينى فى الإسلام » ، كما عرف عند الشيخ عبده بمنهج « التربية الإسلامية » أو التربية القومية .

(١) مجموعة العروة الوثقى : ص ٩٤

جمال الدين الأفغاني وابن تيمية :

قام جمال الدين إذن بحركته في النصف الأخير من القرن التاسع عشر ، كرد فعل للاستعمار الغربي ، وخاصة في مصر . وقد بدت الرغبة في استعمار مصر واضحة منذ مشروع قناة السويس ، ثم اشتدت هذه الرغبة في وضوحها منذ الاحتفال بافتتاحها على عهد الخديوي إسماعيل ، حتى كشف عنها القناع تماما منذ الاحتلال البريطاني سنة ١٨٨٢ م .

وفي سبيل مواجهة هذا الاستعمار ، طالب جمال الدين بمقاومته ... ولأجل هذه المقاومة عمل على إيقاظ روح التضامن الإسلامي ، عن طريق : طلب التمسك بالقرآن ، وإلغاء العصبية المذهبية ، وطرح التقليد الحزبي ، وإعمال الاجتهاد في فهم القرآن ، والملاءمة بين مبادئه وظروف الحياة التي يعيش فيها المسلمون ، وطرح الخرافات والبدع ، التي غيرت من جوهر الإسلام ، والتي جعلته وسيلة سلبية في الحياة ، بدلا من كونه حقيقة واضحة ، وقوة إيجابية في السيطرة على الحياة وتوجيهها !! لقد أراد جمال الدين في كفاحه الاستعمار الغربي أن ينقل المسلمين من حال الضعف إلى حال القوة ، كي يستطيعوا مواجهة الاعتداء الغربي في إعداده المنظم وعدته القوية !!

• وحال الضعف التي كان عليها المسلمون إذ ذا ، تتمثّل في : تفرّق الكلمة — في تعصب — بسبب كثرة المذاهب وتباينها ، والتقليد — في تبعية لا تخضع لتروٍّ او فهم — لآراء أرباب الفرق ، والانحراف عن الإسلام بالاعتقاد في البداع والخرافات ، ككرامات الأولياء ، وقدرتهم على الشفاعة والوساطة . . هذا إلى سلبية واضحة في الحياة باتباع التصوف المنحرف ، وتحكم عقيدة الجبر والتسليم في التوجيه !!

• أما حال القوة : فهي في طرح ذلك كله ....والتمسك بالقرآن كأساس

موحد بين المسلمين ، وإيجابية فى الحياة بمباشرة الاجتهاد على الوضع الذى كان عليه السلف .

حال الضعف التى وصفها جمال الدين للمسلمين فى وقته ، هى حال الضعف التى كان عليها المسلمين فى وقت «ابن تيمية» . . . .

ووسيلة القوة والتكتل التى حددها ابن تيمية من قبل ، هى الوسيلة التى تمسك بها جمال الدين ، وأصرّ على سلوكها . . . .

وليس هناك اختلاف بين الاثنين ، سوى أن : ابن تيمية برهن كعالم إسلامى مطلع ، واستخدم الدليل الدينى والمنطق فى تدعيم رأيه ، وكتب وراسل وألف . . . . أما جمال الدين فاتخذ أسلوب « الإثارة » وإيقاظ الوعى ، فتحدث وخطب ، واتصل بزعماء المسلمين وقادتهم اتصالا شخصياً مباشراً ، مستحثاً هممهم ، ودافعاً إياهم إلى مقاومة الاعتداء الغربى ، فى أية صورة من صور المقاومة ، لأنه اعتداء مذل مخرب !!!

● ابن تيمية :كان مضطراً أن يؤلف ، وأن يحاجّ بالدليل النظرى والمنطق أو النقلى . . . . لأن خصومه فى داخل الجماعة الإسلامية دفعوه إلى الحجاج والنزاع العلمى ، وهؤلاء الخصوم هم أرباب الفرق الإسلامية المختلفة .

● أما جمال الدين : فقد حدد له خصومة ــ وهم المستعمرون ــ نوع الوسيلة التى يقاوم بها ، وهى وسيلة الإثارة ، والتكتيل الشعبى ، عن طريق إلهاب العواطف واستفزاز الهمم الإنسانية والحماس الدينى . . . . إذ المستعمر كان حاكما للشعوب الإسلامية ، ومقاومته يجب أن تكون ــ فى الصف الأول ــ من الشعوب ذاتها . وتكتيل الشعوب ، وتجميع القوى المنثورة فيها ، يتبع إثارة العواطف ، قبل أن يتبع الإقناع بالحجة .

ومع ذلك فقد خلق جمال الدين جيلا من القادة ، خلفه بعد وفاته ، على أساس من المعرفة والتبصير الهادىء الرزين ، أو على أساس من فهم صحيح

للإسلام و تعاليمه ، وفى توجيه العالم المجرَّب . فلم يكن جمال الدين قائد شعب أو شعوب ضد اعتداء أجنبي قوى منظم فحسب ، بل كان مع ذلك رائد فكرة ، ورائد فهم سليم للإسلام . ولولا دفع جمال الدين الأفغانى وتبصيره العلمى الإسلامى ، لما رأينا من بعده شخصية كشخصية الشيخ محمد عبده ، تتميز كل التميز عن أقرانها يومئذ فى فهم الإسلام وفى تقدير قيمه وفى فهم الحياة وظروفها ، ولما وجد هذا النظام الإسلامى الشامل للحياة الإسلامية فى ظل الإسلام وتعاليمه الذى وضعه تلميذه المخلص محمد عبده .

هذا فضلا عن الفارق ، الذى ذكر غير مرة . . . . وهو : أن كلا من حركة ابن تيمية وحركة جمال الدين الأفغانى ، أخذت طابعاً معيناً ، أملته ظروف كل من صاحب الحركتين . فقد أملت ظروف الشيخ جمال الدين عليه وسيلة الكفاح فى رد الاعتداء ، كما أملت عليه طابع حركته ، فأصبح مظهرها مصبوغاً بالصبغة السياسية ، لأنها فى مواجهة اعتداء سياسى مقنع ، ينطوى تحته اعتداء صليبي !! . وقد كشف اللورد اللنبي بعد ما استولى على القدس فى أعقاب الحــــرب العالمية الأولى هذا القناع بكلمته المشهورة : « الآن انتهت الحروب الصليبية ، وانتصرت » ! !

تقرير المستشرقين لجمال الدين الأفغانى :

مع نشاط جمال الدين الواسع ، وحركته الدائبة فى مقاومة الاستعمار الغربى ، وجلده القوى الطويل المدى فى هذه المقاومة ... يحاول المستشرقون وزنه وتقديره فى جانبه الفكرى على أساس أنه لم يكن عميق التفكير ، ولم يكن الشخص الذى يمكنه أن يفيد الإسلام فى عرض أفكاره وتعاليمه ! !

يعلق المستشرق الانجليزى «جب» ، عضو مجمع اللغة العربية بالقاهرة ، فى كتابه :

« الاتجاهات الحديثة فى الإسلام » The Modern Trends in Islam
على رأى « محمد إقبال » فى جمال الدين ، على النحو الآتى[1] :

«إقبال يرى أن جمال الدين كان إنساناً له نظرة عميقة فى تاريخ الفكر الإسلامى والحياة الإسلامية . . . لذلك كان يعتقد أن جمال الدين لو ركّز قوته الذهنية فى خدمة الإسلام ، كنظام للتوجيه الإنسانى والحياة الاعتقادية للإنسان ، لوجد العالم الإسلامى اليوم على أساس أقوى بكثير ! » . . . وعلى هذا الرأى يعقب جب بقوله : « إن العمل الوحيد الذى نشر لجمال الدين هو كتاب (الرد على الدهريين) ، وهو عمل لا يوحى مطلقاً بأن جمال الدين إنسان له هذه الاستطاعة العقلية ، على نحو ما تنبأ إقبال » !!

ولو فارقنا «جب» إلى مستشرق آخر . . . مثل «برون» Brwon أو «آدمز» Adams ، لوجدنا أن جمال الدين فى كتاباتهم : شخصية تملّكها الحقد على الاستعمار الغربى ، بعد أن تمكنت منه العاطفة غير المعتدلة فى أحكامه وفى مقاييسه ! أما نصيبه فى التفكير عند أمثالها : فغير وافر فى كمّه ، وغير عميق فى نوعه !!

يقدر المستشرقون جمال الدين على هذا النحو ، لأن جمال الدين واجه الاستعمار الغربى وجها لوجه ، ولم تضعف إرادته فى مقاومته ، ولم يدار أو يموه بالنسبة لنقائص الغرب فى المجتمع البشرى . وقد أشاد بالإسلام فى مواجهة المسيحية . فكان نصيبه من دراسة المستشرقين لآثاره نصيب المفكر الإسلامى ابن تيمية ، الذى وصف فى كتاباتهم بضيق الأفق وعدم تقديره للعقل الإنسانى فيما كتبه فى : «رد المنطق» !! و يعلم الله أن ابن تيمية أراد بكتابه هذا أن يبين أن الإسلام ليس فى حاجة إلى « منطق الإغريق » ليروج ، أو لتوزن به مبادئه ، فله أسلوبه

(١) ص ٢٨ ـ ٢٩ : The Moedern Trends in Islam

الخاص ، ومنهاجه الواضح فى الدعوة إلى الله وهدايته للإنسان !! ولكن السبب الخفى فى الحقد على ابن تيمية، هو مهاجمته للمسيحية ، فى شخص الصليبية التى حاولت انتزاع بيت المقدس من المسلمين ،كما حاولت تحطيم جمعهم والنيل من مقدساتهم !!

* * *

وقبل أن ننتقل من عرض الكفاح الفكرى الدينى والسياسى لجمال الدين الأفغانى ، يجب أن نشير إشارة وجيزة إلى رده على المستشرق الفرنسى رينان Ernest Renan أثناء إقامته فى باريس سنة ١٨٨٣م .

التى رينان محاضرة فى السوربون عن : « الإسلام والعلم » فى مارس سنة ١٨٨٣م ، وذكر فى هذه المحاضرة : أن الإسلام لا يشجع الجهود العلمية ، بل هو عائق لها ، بما فيه من اعتقاد للغيبيات وخوارق العادات ، وإيمان تام بالقضاء والقدر (الجبر) !

وتولى جمال الدين الردّ عليه فى Journal Des Debats ... ويتلخص ردّه فيما يلى :

« إن المرء ليتساءل — بعد أن يقرأ المحاضرة عن آخرها : أصدر هذا الشر عن الديانة الإسلامية نفسها ، أم كان منشؤه الصورة التى انتشرت بها الديانة الإسلامية فى العالم ، أم أن أخلاق الشعوب التى اعتنقت الإسلام أو حملت على اعتناقه بالقوة وعاداتها وملكاتها الطبيعية هى جميعاً مصدر ذلك[1] ؟؟ »

ومعنى هذا : أن تقييم الإسلام ، من حيث هو دين ومنهج هداية من الله سبحانه وتعالى، يجب أن لا يدخل فيه ما ينسب للانسان من أفهام وعادات،وإنما يجب أن يراعى فى تقييمه فحسب : "مدى حظ مبادئه فى هداية الإنسان وتوجيهه الوجهة السليمة الملائمة لحياته ، كإنسان متميز عن غيره من الكائنات الأخرى!

---

(١) أحمد أمين : زعماء الإصلاح فى العصر الحديث : ص ٨٦

يجب أن لا تكون صنعة الإنسان العقلية فيه ، وعاداته التي ورثها ، هي الميزان والفيصل في تقدير مبادئ الإسلام .

وفي هذا المجال بالذات ، سنعرض لرد الشيخ محمد عبده فيما بعد على ماذكره رينان هنا ، وسيتجلى لنا فرق واضح بين رد التلميذ وأستاذه !! ففضلا عن أن الشيخ عبده أوضح تماماً « وجوب الفصل في القيم » وعدم الخلط في تقييم الفكر والمبادىء بقيم حامليها والمتصلين بها ، فقد عمد إلى شرح عقيدة « القضاء والقدر » التي كانت محور تشنيع رينان على الإسلام ، بما يبعدها تماماً عما يسمى « بالجبر » ، وجعل هذا العقيدة حافزاً ودافعاً لمن يعتقدها إلى العمل والسعي الايجابي في الحياة !! وبذلك استطاع الشيخ عبده أن يدخل دخولا مباشراً في المشكل ، ويحدّد معناه من تاريخ الإسلام نفسه ، رافضاً المعنى الآخر الذي يعتبر دخيلا ، وهو معنى «الجبر» الذي يراد أن تؤسس عليه النتيجة التالية : أن الإسلام يدعو إلى عدم العمل ، فهو لذلك صورة من صور الـ Fatalism ، أو هو ذلك المذهب المعروف ، بالتواكل !!

ولأن السيد جمال الدين لم يعن في هذا الردّ عنايته في رده على الدهريين بالهند ، ولم يكن لتفكيره هنا نفس العمق ولا أسلوب الجدل القوى اللذين يكونان طابع التفكير عند الشيخ عبده في رده على رينان ، قصدنا إلى الإشارة الموجزة لرد السيد جمال الدين هنا . . . إتماماً لتصوير كفاحه ضد الاستعمار الغربي : في مظهره السياسي ، وفيما أوحى به هذا الاستعمار من فكر مشككة أو عقائد ناشزة يحترفها دعاته من المسلمين ، وأخيراً فيما يوعز به من الخارج ، ويدفع به إلى داخل الجماعة الإسلامية ، بغية تمزيقها ، وقصداً إلى خلخلة الصلة بين المسلم وإسلامه !

* * *

مات جمال الدين فى سنة ١٨٩٧ م ، بعد صراع عنيف مع الاستعمار الغربى استمر قرابة ثلاثين عاماً . ولكن ما أن توفى عليه رحمة الله ، حتى انتشر كفاحه واتجاهه فى التفكير فى جميع أنحاء العالم الإسلامى ، وبخاصة فى تلك الأنحاء التى تسلط فيها الأجنبى وعبث بمقدسات المسلمين وبكراماتهم واقتصادياتهم ومواردهم فى الثروة الطبيعية .

مات جمال الدين فى استانبول ، وظهر أثره ...

- فى مصر : فى محمد عبده ومدرسته (السلفية)
- وفى الجزائر : فى جمعية علماء الجزائر (لمؤسسها المرحوم عبدالحميد بن باديس المتوفى سنة ١٩٤٠ م)
- وفى أندونيسيا : فى حركة تجديد « المنار »
- وفى الهند : فى جماعة أهل الحديث ، وفى ندوة العلماء (لمؤسسها محمد شبلى النعمانى المتوفى سنة ١٩٤١ م)، وفى أزهر الهند : فى مدرسة دار العلوم فى « ديوبند » ، التى نقلت بعد تقسيم ١٩٤٨ م إلى « أكورى » ببشاور فى الباكستان .

وفى كل هذه الحركات . . . نجد هدفاً واحدا : هو تحرير الوطن الإسلامى من الاستعمار الغربى ، ومحاربة الاتجاه الاستعمارى فى التفكير . ثم نجد مع هذا الهدف ، الوسائل لتحقيقه . . .

- أما تحرير الوطن الإسلامى من الاستعمار الغربى فى كل هذه الحركات : فيعتمد على استرجاع قوة المسلمين فى تكتلهم وتآخيهم . واسترجاع هذه القوة يعتمد بالتالى على طرح ما طرأ على الإسلام من عادات غربية فى السلوك ، وأفهام سقيمة فى تخريج نصوصه وشرح تعاليمه ، ثم على الرجوع إلى موقف المسلمين الأول من القرآن فى استلهامهم التوجيه منه مباشرة ، لطبع تصرفاتهم بالطابع الإسلامى من جهة ، ولوصولهم إلى الغاية التى ينشدونها فى أمان وسرعة من جهة أخرى !
- وأما محاربة الاتجاه الاستعمارى فى التفكير : فبالوقوف فى وجه الشبه

التى تثار ، والتخريجات المغرضة لنصوص مصدرى الإسلام : القرآن والسنة الصحيحة ، وبيان زيفها بالأسلوب العلمى والتاريخى . وتصحب ذلك محاولة تقريب مبادىء الإسلام من العقلية الإسلامية الحديثة ، وتوضيح أن هذه المبادىء هى لتوجيه الإنسان توجيهاً سليما ، سواء فى عصر الإبل أو فى عصر الحضارة القديمة — الهندية والفارسية والإغريقية أو فى عصر الحضارة الإسلامية ، أو فى عصر البخار والآلة ، أو فى عصر الذرة والإنسان الآلى الذى لم يشهده جمال الدين ! ! ! توضيح ذلك كله ، ليس من الوجهة النظرية فحسب ، بل من الوجهة العملية أيضاً .

ولهذا الشبه فى الهدف والوسيلة بين هذه الحركات التى ترجمت كفاح جمال الدين الأفغانى من جديد ، نجد ما ينسب إلى الشيخ عبده فى مصر من حركة إصلاحية ، ودعوة إلى تحديد المفاهيم الإسلامية تحت تأثير الحياة الحديثة وما فيها من حضارات لم تكن مألوفة ، وإمكانيات لسيطرة الإنسان على الحياة لم يكن للمسلمين إلف بها من قبل ... هو ما نجده كذلك عند زعماء تلك الحركات « التحررية » ! والاختلاف بينها : فى سعة الحركة الإصلاحية أو ضيق نطاقها ، أو فى قوة الدعوة إليها أو تواضعها !

وما ينسب للشيخ عبده : من منهاج تربوى لتنشئة المسلم الصغير ، وتقويم العامى ، وتخريج الدعاة والباحثين ، وتثقيف المرأة ، وما نجده عنده من منهاج التعليم « الوطنى » .. نجده أيضاً أساساً من أسس تلك الحركات ، مع ما قد يكون من فارق بينها فى النوع أو الكمية !

• فالتعبئة العامة للشعوب الإسلامية على أساس من دينها ، لا على أساس من مذاهب الطوائف فيها ، ومن أجل هذا الدين . . . هى مجمل هذه الحركات

• وأن يكون الدين لسيادة المؤمنين به ، وأن يكون واجب هؤلاء المؤمنين

ان يحافظوا عليه ويتمسكوا به ويدافعوا عنه لتبقى لهم السيادة . . . هذا هو شعار تلك الحركات .

* * *

ذلك وصف إجمالى للاتجاه الفكرى الإسلامى المقاوم للاستعمار الغربى . أما الاتجاه الأخر المقابل له . . . فقد أدرك الاستعمار أن مذهب العقيدة الجديد الذى ساعد هو على قيامه وانتشاره فى الهند ، وفيما وراء الهند بعد ذلك — فى آسيا وأفريقيا ، حتى أوربا نفسها (فى لندن وألمانيا) - سوف لا يلقى الانتشار المرجو له ، لأن مخالفته لبعض الأصول الإسلامية بدت مخالفة واضحة صريحة ، كما سبق أن أشير إلى ذلك . ومع ذلك يجب أن تستمر مساعدته ومساندته ، إذ مهما كان له من أثر فسيجذب بعض تفكير المسلمين المعارضين إلى بحث قضايا دينية ، وسيثير عندهم جدلا ، وسيأخذ من وقتهم مايخفّ به ضغطهم ضد الاستعمار ، وتضعف به يقظتهم لأسلوب آخر يستخدمه الاستعمار فى تأمين نفسه . ولن يكون آمناً على نفسه إلا عند ما ينقسم المسلمون إلى شيع يجادل بعضها بعضاً ، وإلا عند ما تضعف القيم الإسلامية فى نفوسهم !!

لهذا عاد الاستعمار من جديد فشجع اتجاه السيد « أحمد خان » وهو اتجاه « التجديد » فى الإسلام ، ومحاولة الملاءمة بين تعاليم الإسلام وقوانين « العلم » أو الطبيعة !!

وهنا — منذ انتهاء القرن التاسع عشر — برزت نزعة التجديد فى التفكير الإسلامى وتحديد غايتها فى وضوح . . . .

- فى محاولة الملاءمة بين العلم والدين
- وفى إعادة امتحان أسس العقيدة واختبارها ، فى ضوء الفكر الغربى الحديث !

وظهر فى مصر مجدّدون . . .

وفى الهند ، وفى إيران ، وفى تركيا . . . ظهر مجددون آخرون !!

وفى الوقت الذى كانت عوامل الاستعمار الغربى تعين على دفع حركة التجديد هذه الخطوات ، فى سيرها نحو تقريب الفكر الغربى للعقلية الإسلامية على حساب التعاليم الإسلامية الأصيلة ، بدعوى الملاءمة بينهما ، وبدعوى أن الفكر الغربى الحديث أثبتت الحضارة الغربية قيمته ووزنه فى الحياة ، فلكى يعيش الإسلام أو لكى يبرهن الإسلام على وجود نفسه أو صحته ، يجب أن يسير فى اتجاهه ويختبر نفسه بموازينه . . .

فى هذا الوقت نفسه ، كانت عوامل الاستعمار نفسها تضغط على الثقافة الإسلامية ، وعلى المظاهر الإسلامية بين الشعوب الإسلامية ، بدعوى أن التشدّد فيها نكسة ورجعية ، وأن التزام مجاراتها يبعد الإنسان الحديث عن أن يعيش فى الحياة الحديثة ! وقد ربط الاستعمار فى التدليل على ذلك : بين حال المسلمين إذ ذاك — وهى حال متأخرة هزيلة ، وبين ماسماه التمسك بالإسلام ! أى أن تلك الحال المتأخرة ، هى نتيجة التمسك بالإسلام ! !

ترى أىّ إسلام يتمسك به المسلمون أصحاب هذه الحال ؟؟

أهو إسلام القرآن . . . أم إسلام البدع وإسلام التعصب المذاهب ؟ ؟

وتولى أعوان الاستعمار فى الأجهزة المشرفة على التعليم والتوجيه الرسمى القيام بهذه الرسالة : وهى الضغط على الثقافة الإسلامية ، فى برامج المدارس وفى الوظائف الحكومية ، وفى حياة المجتمعات الإسلامية . وهكذا وجد فى الهند وإندونيسيا والجزائر « دانلوب » آخر ، على نحو « دانلوب » مصر ! ووجد ازدواج فى التعليم : أحدهما مدنى والآخر دينى : والمدنى هو التعليم التقدمى ، والدينى هو التعليم الرجعى ! ! وصاحب الثقافة المدنية هو الأجدر لذلك بوظائف الحكومة ، أما صاحب الثقافة الدينية فهو نفسه لا يصلح للحياة فى نظر هذا المنطق ، فضلا عن أن ينتظر منه أن يساهم فى دفع الحياة إلى الإمام ! ! .

والأزهريون فى مصر ، والمتخرجون فى مدرسة دار العلوم بديوبند

بالهند ، وفى جامع الزيتونة بتونس ، وجامع القرويين بالمغرب ، يحملون صفة التخلف عن ركب الحياة ... لا لشىء إلا أنهم حملة الثقافة الإسلامية ودعاة الفكر الإسلامى المناوىء للاستعمار !! وانقسمت الجماعة الإسلامية بذلك فى كل قطر إسلامى إلى جماعتين ، كل منهما تحمل الحقد والكراهية للأخرى ، والاستخفاف فى التقدير ، وسوء الفهم فى المعاملة !!!

- وظهر فى أصحاب الثقافة المدنية ، أى اللادينية ، أى اللا إسلامية : فريق دعاة التجديد . . .
- بينما قام فى أصحاب الثقافة الإسلامية : نفر — قليل — يدعو الى « الإصلاح الدينى » ، وإلى تمجيد القيم الدينية ، كما يدعو زملاءه فى الثقافة إلى تحصيل المعارف الحديثة ، لا حرصاً على المساهمة فى هذه الحياة القائمة ، ولكن لأن الإسلام نفسه يدعو إلى العـــلم والحضارة ، كما يدعو إلى القيم والفضائل الإنسانية !

ومن هنا وجدنا الشيخ « محمد عبده » فى مصر يدعو إلى إصلاح الأزهر ، ويربط بين إصلاحه وإصلاح حال المسلمين ، وفهم رسالة الإسلام على حقيقتها . . . وأخيراً يربط بين هذا الإصلاح من جانب ، ومقاومة الاستعمار الغربى وسيادة الأمة الإسلامية على نفسها من نفسها من جانب آخر .

ودعوة الشيخ « محمد عبده » لإصلاح الأزهر صادفتها دعوة مماثلة فى الجزائر عن طريق « جمعية العلماء » ، التى حرصت كل الحرص على تحويل أكبر عدد ممكن من المدارس الأولية فى القرى إلى مجال تحفيظ القرآن الكريم ، إبقاء على اللغة العربية وعلى الروح الإسلامية والشعور بالإخاء الإسلامى .. ذلك الذى بدا أثره واضحاً اليوم فى الكفاح الدموى بين مسلمى الجزائر والاستعمار الغربى ، ولم يؤثر قرن وربع من الزمان على تلك الروح !! وفات على المستعمر مقصده الذى طالما سعى لتحقيقه المستعمر بمحاربة اللغة العربية ، ومنعها من

التداول ، إلا فى نطاق ضيق ، وكذا بتشويه الإسلام عن طريق الإرساليات التبشيرية ، وما يسميه بالبحوث العلمانية ، وبحوث المستشرقين : أصحاب المشورة والرأى فى توجيه السياسة الاستعمارية فى الشرق الإسلامى !

وعلى غرار دعوة الشيخ «محمد عبده» فى مصر قامت دعوة أخرى فى الهند ، سواء فى مدارس «أهل الحديث» هناك ، أو فى مدرسة «دار العلوم» بديوبند .

ولم يفت الاستعمار الغربى ، مع ذلك ، أن يبشر بفِكَر جديدة تبدو بعيدة عن الإسلام وتعاليمه ، ولكنها متصلة به اتصالا وثيقاً . . . . فإن نجحت هذه الفكرة كانت وسيلة أخرى لفصم المسلم عن إسلامه أو إضعاف اعتقاده به ، وإن لم تنجح فقد خلقت جواً من التوتر بين المسلمين ، وبالتالى أحدثت اهتزازاً لماضى المسلمين !!

من ذلك : فكرة كتابة العربية بالحروف اللاتينية — كما فعلت تركيا . . .

وفكرة نشر «الثقافة الخفيفة» . . .

وفكرة اللغة العامية : فى أسلوب الكتابة وفى أحاديث الإذاعة وفى مقالات الصحف .

كل ذلك . . . بدعوى أن ذلك يجارى الواقع من جهة ، أو يدعو إلى تخفيف الانفصالية بين الشرق والغرب من جهة أخرى !!

وكل هذه الأفكار تقوم على وضع حجاب كثيف بين ماضى الشعوب الإسلامية — فى تاريخها وإسلامها وكفاحها وبطولتها ، وبين حاضر هذه الشعوب ، حتى لا تستطيع أن تستند إلى ذلك الماضى يوم أن يعتدى عليها أو تسلب حقوقها .

على أن الاستعمار الغربى وقد وضع خطته هذه فى توجيه الفكر الإسلامى وجهة ملائمة له ، وعمل على ضغط الثقافة الإسلامية : بالتقليل من شأنها وإبعادها عن مجال التثقيف ، والتخفيف من شأن حملتها ، بتقديرهم تقديرا ماديا

متواضعا فى الدائرة الضيقة التى يسعون للتوظف فيها . . . . لم يفته أن يضع مثل ذلك فى سياسته التى يدير بها الشعوب الإسلامية الأخرى

● فخلق المشكلات الطائفية فى « لبنان » ... متذرّعا بإحصاءات واعتبارات تتلاعب فى تقديرها الأهواء ، ليحول وجودها دون تكتل شعوب الشرق الأدنى على أساس من الإسلام .

● وأنشأ « إسرائيل » كدولة يهودية . . . ليحول إنشاؤها دون تكتل هذه الشعوب على أساس من مقومات اللغة العربية ، والتاريخ العربى المشترك .

● وقرار « تدويل القدس » ... ليس سوى عمل سياسى استعمارى غربى لتحقيق فكرة الكتلة الصليبية ، فى إبعاد المسلمين « البرابرة » عن مهد « الإنسانية » !!

ولا يفوتنى هنا بالذات ، أن أشير إلى سذاجة وزير مصرى مفوض لدى الفاتيكان فى العهد السابق على نهضتنا الثورية الراهنة ، وبعد أن نشأت العلاقات الدبلوماسية بين الفاتيكان وبين مصر فى أعقاب الحرب العالمية الأخيرة . . . كان يكتب التقرير تلو التقرير إلى وزارة الخارجية المصرية يمجد فيها رأى الفاتيكان فى تدويل القدس ، ويعد هذا الرأى تقرّبا من المسيحية الكاثوليكية إلى الإسلام ، ويطلب مزيدا من التعاون بينهما فى النطاق الدولى ، والنطاق الثقافى !!! وللفاتيكان نفسه عشرات من المدارس الدينية فى مصر ، لها أسماء مختلفة بأسماء عدد من القديسين ، أو بأسماء دينية مسيحية : «كالسكركير » و « المير دى ديبه » و « الفرير » و « الجزويت » ، وهى تعلم لغات مختلفة كالألمانية والفرنسية والإيطالية والأسبانية ، وهدفها واحد والتوجيه فيها يخضع لمجلس يرأسه القاصد الرسولى فى مصر ، وهو يمثل دولة الفاتيكان !!

● وما مشكلة « كشمير » إلا وسيلة أخرى ... للحيلولة دون نموّ الباكستان وتقدمها الزراعى على وجه خاص ، وخلق هذه المشكلة عند قيام هذه الدولة

أشبه بتهديد الفناء لمولود جديد، لم تتوافر له كل إمكانيات المولود الطبيعى.

* * *

• إن دعاة « الاصلاح الدينى »، بعد جمال الدين الأفغانى، يمثلون حركة دفاع أو إنقاذ . . .

• ودعاة « التجريد »، بعد السير أحمد خان، يمثلون الهجوم الصليبى الاستعمارى الغربى على مقوّمات المسلمين . . . . ولكن ليس بلازم أن يكون جميع هؤلاء المجددين على صلة مباشرة بالاستعمار الغربى ومخططه، بل كثيرا ما يكونون قد تأثروا ببريق « التجديد » وما صحبه من حضارة مادية تأثرا إيجابياً، بينما تأثروا على النقيض بخمول المسلمين، ومستوى حياتهم المتواضعة وضعف سعيهم نحو حياة أفضل.

وسنعرض فيما يلى لاستمرار الفكر الإسلامى المقاوم للاستعمار، فى حركة الشيخ « محمد عبده » . . .

على أن نتبعه بعرض للاتجاه الآخر فى صورة « التجديد » و « المجددين ».

محمّد عبده

يصوّر الشيخ « محمد عبده » أهداف تفكيره ، بقلمه الخاص ، فيما يلى :

« . . وارتفع صوتى بالدعوة إلى أمرين عظيمين :

● الأول : تحرير الفكر من قيد التقليد ، وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف ، والرجوع فى كسب معارفها إلى ينابيعها الأولى ، واعتباره ـ الدين ـ ضمن موازين العقل البشرى التى وضعها الله لترد من شططه ، وتقلل من خلطه وخبطه . . . . . وقد خالفت فى الدعوة إليه رأى الفئتين العظيمتين ، اللتين يتركب منهما جسم الأمة : طلاب علوم الدين ومن على شاكلتهم ، وطلاب فنون هذا العصر ومن هو فى ناحيتهم .

● أما الأمر الثانى : فهو إصلاح اللغة العربية . . .

● وهناك أمر آخر : كنت من دعاته ، والناس جميعا فى عمى عنه ، وبعد عن تعقله ، ولكنه هو الركن الذى تقوم عليه حياتهم الاجتماعية ، وما أصابهم الوهن والضعف والذل إلا بخلو مجتمعهم منه . . . وذلك هو التمييز بين ما للحكومة من حق الطاعة على الشعب ، وما للشعب من حق العدالة على الحكومة ! نعم كنت فيمن دعا الأمة المصرية إلى معرفة حقها على حاكمها . . . دعوناها إلى الاعتقاد بأن الحاكم وإن وجبت طاعته ، هو من البشر الذين يخطئون ، وتغلبهم شهواتهم ! وأنه لايرده عن خطئه ،

ولا يوقف طغيان شهوته إلا نصح الأمة له ، بالقول والفعل !

« جهرنا بهذا القول ، والاستبداد فى عنفوانه ، والظلم قابض على صولجانه، ويد الظالم من حديد ، والناس كلهم عبيد له أى عبيد !!

« نعم ، إننى فى كل ذلك لم أكن الإمام المتبع ، ولا الرئيس المطاع !! غير أنى كنت روح الدعوة . . . أصبت نجاحاً فى كثير مما عنيت به ، وأخفقت فى كثير مما وجهت عزيمتى إليه ، ولكل ذلك أسباب : بعضها مما غرز فى طبعى . . . وشىء منها مما دار حوالىّ . . . » !! (١)

محمد عبده فى طريق جمال الدين :

لم يشذ الشيخ محمد عبده فى حركته الفكرية ، عن أن يسير فى ذات الطريق الذى سلكه جمال الدين الأفغانى ، ولا عن الغاية التى وضعها هدفا له .... كما اعتمد على نفس السند الذى اعتمد عليه أستاذه من قبل .

وليس من شك فى أن الشيخ محمد عبده واحد من أولئكم الزعماء الذين وصفوا بالزعماء الوطنيين . . . . وهم فى واقع الأمر زعماء مقاومة الاستعمار الغربى ، ومعارضة النفوذ الأجنبى فى دائرة العالم الإسلامى (العربى)!! وهو لا يقل فى التأثير على التوجيه القومى عن مواطن معاصر له مثل « مصطفى كامل » ، صاحب تلك الحركة التى اتجهت إلى مقاومة الاستعمار الإنجليزى مباشرة فى مصر ، ورئيس الحزب الوطنى السياسى فى السنوات العشر الأخيرة من حياة الشيخ محمد عبده .

وإذا كان الشيخ محمد عبده قد ابتعد فى الفترة الأخيرة من حياته التى تزعم فيها مصطفى كامل الحركة الوطنية فى مصر ، وإذا كان لم يشاركه

(١) تاريخ الإمام محمد عبده : حـ ١ ص ١١ ــ ١٢

فى التوجيه السياسى القومى ضد الاستعمار الغربى فى ذاك الوقت ، مؤثراً تركيز نشاطه الخاص فى الجانب العلمى أو الدينى — فإن ابتعاده عن مجال هذا التوجيه السياسى القومى طوال هذه الفترة لايحول دون أن يؤرخ له كصاحب دور رئيسى فى توجيه الحركة الوطنية المصرية ، التى برزت فى الربع الأخير من القرن التاسع عشر .

أما سبب اعتكافه وتوفره على الجانب العلمى والدينى ، فلعله رأى أن العمل فى هذا الجانب ليس متوفراً لكثير من أصحاب النشاط فى الجانب القومى والسياسى إذ ذاك ، لعدم توسعهم الكافى فى فهم المبادىء الإسلامية ، والمصلحة الوطنية نفسها تقضى عندئذ بتوفره هو على ذلك ... أو لعله رأى — من تجاربه فى الصراع الوطنى السابق على الاحتلال البريطانى الرسمى ١٨٨٢ م ، ومن اختلافه مع عرابى وبعض رفاقه فى طريقة الصراع وأسلوب الكفاح ، أن الأولى له — لعدم تبديد نشاطه وقوته — أن يتوفر على الجانب الذى توفر عليه أخيراً ، وهو الجانب الإسلامى الفكرى والتربوى .

ومنذ هـــذا الحين الذى اعتزل فيه الشيخ عبده الإسهام فى قيادة الجانب القومى ، وترك الزعامة فيه لغيره ، واحتضن الجانب الإسلامى — تفكيراً ، وتعليما ، وإحياء ... منذئذ عرف فى تاريخ الحركات الإسلامية فى العالم العربى خاصة ، أن لكل من الجانبين : الوطنى والدينى زعماء باشروا قيادته وتوجيهه . . .

- عرفت « للشيخ محمد عبده » مدرسة ، وعرف له أتباع وتلاميذ
- كما عرف لـ « مصطفى كامل » أنصار وأشياع .

ولكن هذا الفصل بين الجانبين ، يرجع إلى تنظيم الجهود الوطنية فى مقاومة الاستعمار الغربى ، أكثر من أن يهدف إلى تحديد مناطق نفوذ

بأن تكون للدين منطقته وللسياسة منطقتها !! ولم يعرف لأى اتجاه قومى أصيل فى العالم العربى خاصة ، منذ أخريات حياة الشيخ محمد عبده حتى الآن ، أنه يحاول قصر الإسلام على « ضمير الفرد » وإبعاده من علاقة الفرد بالفرد فى الجماعة ، أو فى علاقة الأفراد بالدولة ، أو فى علاقة الدول بعضها ببعض !

ولقد أسس « مصطفى كامل » حركته لمقاومة الاستعمار البريطانى فى مصر على أمرين رئيسين :

- على خلق الوعى الوطنى
- والوعى الإسلامى

وكان من رأى « مصطفى كامل » أن التعليم العالى ، والتعليم الجامعى على الأخص ، هو وسيلة إيجاد الوعى الوطنى . . . .

أما إيقاظ الشعور الإسلامى ، وربط مصر بالعالم الإسلامى الخارجى على أساس من التذكير بتعاليم الإسلام ، فقد وكل أمره إلى الصحافة .... على أن تسهم أيضاً فى تقوية الوعى الوطنى المصرى .

وقد اختلف مصطفى كامل مع الشيخ محمد عبده فترة من الوقت ... ولكن لم يكن مرجع هذا الاختلاف إلى أن الشيخ عبده كان يدعو إلى التمسك بالإسلام ويدعو إلى العودة للقرآن على نحو ما دعا ، بل لأنه توفر على ما سماه بـ « الإصلاح الدينى » ، وابتعد كلية عن الإسهام فى التنوير السياسى العام .

— وإن الحركة القومية التى عرفت فى مصر سنة ١٩١٩ برئاسة « سعد زغلول » ، إنما نشأت ونمت داخل جدران الأزهر ، واعتمد خطباؤها على

المنابر فى المساجد ، والمجتمعات العامة السياسية ، كما اعتمد كتابها فى الصحافة على كثير من آيات القرآن . . . وهى الآيات التى تنصح بالتعاون والتماسك ، وتدعو إلى نبذ ولاية الأجنبى ، ومقاومة نفوذه فى التوجيه ، وتصريف شئون الجماعة الإسلامية !

— كما أن مقاومة السلطة البريطانية المنتدبة من قبل عصبة الأمم فى جنيف بعد الحرب العالمية الأولى على العراق وفلسطين ، تأسست على تمجيد الإسلام ، والدعوة إلى التمسك به فى مقاومة النفوذ الأجنبى . . . . وقد كان « مفتى فلسطين » — فى ذلك الوقت — رمز الزعامة الوطنية السياسية الفلسطينية !

— وكذلك صدرت مقاومة النفوذ الفرنسى فى سوريا الممثل فى سلطة الانتداب أول ماصدرت عن « الجامع الأمــــوى » فى دمشق ، وقاد علماء المسلمين هناك المظاهرات الشعبية ضد هذا النفوذ . وتولوا الكتابة عنه فى الصحف !

ومع ذلك فقد وضح فى تاريخ الاتجاهات الفكرية داخل العالم العربى فى النصف الأول من القرن العشرين ، أن هناك فصلا — فى الظاهر على الأقل — بين النشاطين : القومى السياسى ، والفكرى الدينى الإسلامى . وإذا رجحت كفة النشاط القومى (السياسى) فى الحركات الإسلامية لمقاومة الاستعمار الغربى بعد جمال الدين الأفغانى ، بتأثير من جمال الدين نفسه ، فإن الشيخ محمد عبده بتوفره على ماعرف منسوباً إليه باسم الإصلاح الدينى قد خلق مدرسة . . . . مدرسة فكرية ، ودينية ، وعلمية ، وتربوية تتجه لمقاومة الاستعمار الغربى نفسه اتجاها غير مباشر ، ولا تقل وزنا فى تحقيق هذا الهدف عن ذلك النشاط القومى السياسى !!

الشيخ محمد عبده ... القروى ، المصرى ، الأزهرى :

عرفت بيئة الشيخ محمد عبده فى القرية بأنها بيئة الرجل الفقير ... وعرفت قريته بأنها مثل من الأمثلة العديدة لمستوى الحياة المصرية الخالصة ، وهى حياة الكادحين المكروبين المستذلين ، والمؤمنين بالله ، الذين يرون فى الآخرة العوض لهم عن حياتهم الحاضرة !

نشأ الشيخ عبده فى هذا الجو ، واتصل فى تربينه بـ «كتاب القرية» ، ثم بالأزهر ... و «كتّاب القرية» ، والأزهر ، كلاهما يعنى بالإسلام : الأول يعنى بتحفيظ القرآن وهو المصدر الأول للإسلام ، والثانى يعنى بتدريس شروح القرآن وبمدارس المسلمين الفقهية والكلامية والأصولية ، كما يعنى باللغة العربية فى قواعد إعرابها وفى وصف أسلوبها . والأزهر فى عنايته بالمعرفة الإسلامية التى تدور حول القرآن الكريم ، إنما كان يعنى بها على النحو الذى وصلت إليه هذه المعرفة فى الحلقة الأخيرة من تاريخ التفكير الإسلامى والتأليف العربى . . . .

• منحى الجدل العقلى ، الذى يجرى لأجل الدربة الذهنية ، أكثر من استخدامه لمعرفة قيمة الحجة !!

• ومنحى المناقشات اللغوية التى تدور حول اللفظ أو التركيب المفرد ، أكثر مما تدور حول المعنى والهدف العام للأسلوب !!

• وهو منحى التزام أحكام فقهية خاصة صدرت فى وقت معين من مؤلفين معينين ، أكثر من التزام منهج لتقدير هذه الأحكام ، ثم البناء عليها !!

وبحكم ظروف خاصة بالشيخ عبده ، أضاف إلى هذا اللون من المعرفة ـ فى تنشئة نفسه ـ لوناً آخر تأتى له عن طريق خال والده الشيخ درويش خضر . . . ذلك «الشيخ» الذى اتصل بـ «الزاوية السنوسية» ، وتعلم فيها

وسيلة صفاء القلب ، وعرف عن طريقها ما يجب أن يتبع فى فهم الإسلام : وذلك بالاحتكام إلى القرآن والسنة الصحيحة ، وعدم التعصب لما سواهما من أقوال أرباب المدارس والشروح والمؤلفين المسلمين . وهذا الذى كان يمارسه الشيخ درويش خضر من الإسلام العملى ، وما كان يعرفه من الإسلام ، ومن مقاييس فهمه ، هو ما يعرف بالنظام الصوفى الفكرى الإسلامى «للسنوسى الكبير» . وهو نظام يهدف إلى سمو الروح ، وتهذيب النفس ، وتوكيد أواصر الأخوة الإسلامية ، وإجادة فهم الإسلام .

بهذين اللونين من المعرفة : ما كان عن طريق الأزهر وما كان طريق الزاوية السنوسية ... تكونت لدى الشيخ محمد عبده :

- معرفة عقلية للإسلام
- ومباشرة عملية لتهذيب النفس
- ثم تقدير للثقافة الإسلامية القائمة فى الأزهر إذ ذاك .
- وفى ضوء ذلك كله .. ابتدأ - بعد تلمذته على الشيخ خضر - يتخير أساتذه فى المرحلة الأخيرة من مراحل دراسته فى الأزهر

— فتخير « الشيخ حسن الطويل » لدراسة الفلسفة السينائية ، والمنطق الأرسطى

— والشيخ « محمد البسيونى » لدراسة الأدب العربى

— وبعد أن علم بقدوم « جمال الدين الأفغانى » إلى القاهرة اتصل به ، وصحبه فى مجالسه وندواته ... وجمال الدين هو السياسى الثائر على استعمار الغرب للبلاد الإسلامية .

- وكما ابتدأ يتخير أساتذته من بين علماء الأزهر . . . ابتدأ ينقد الطابع العام لتفكير رجال الأزهر ، وكتب الدراسة فيه ، وطرق التدريس المتبعة هناك !

• وباتصاله بجمال الدين الأفغانى ابتدأ يدرك الحالة الداخلية فى مصر : من سوء معاملة الحكومة للفلاحين ، ومن الاستبداد السياسى القائم فى الحكم ، وهى حالة انطبعت فى نفسه منذ أن نشأ فى قريته . . . . ولكنه ربما لم يستطع أن يدركها ، ويعبر عنها تعبيراً واضحاً ، قبل أن يتصل بجمال الدين . وباتصاله بجمال الدين ، ابتدأ يدرك أيضاً زيادة على ذلك : التعقيد السياسى والاقتصادى فى مصر ، وتسرّب النفوذ الأجنبي فى المشاكل المصرية ، وتسربه باسم الإصلاح القومى ، أو باسم المصلحة الأوروبية !!

وهكذا جمع الشيخ « محمد عبده » فى معرفته :

• بين بيئة القرية ، وبيئة المدينة التى هى مقر الحكم فى مصر
• وبين المعرفة العقلية ، والتهذيب الروحى الصوفى المتزن
• وبين تفكير القرون الوسطى والتفكير المعاصر فى وقته
• كما عرف الجمود فى التفكير ، والثورة فيه

ولقد حرص الشيخ عبده على ماضيه . . .

كما حرص على أن يعيش فى حاضره ، ولكن على سند من الماضى وفى أسلوب الحاضر !!

الشيخ محمد عبده . . . المفكر :

تناول الشيخ محمد عبده فى تفكيره عدة جوانب رئيسية :

• الجانب القومى والوطنى
• والجانب الاجتماعى
• وجانب الاعتقاد
• وأخيراً ... الجانب التربوى والتوجيهى العام

• الجانب القومى :

تناول محمد عبده فى الجانب القومى : حدود الوطن ، وضرورة شعور المواطن بوطنه ، والصلة الوثيقة بينهما :

« . . . وجملة القول أن فى الوطن من موجبات الحب والحرص والغيرة ، ثلاثة — تشبه أن تكون حدوداً :

• الأول : أنه السكن الذى فيه الغذاء ، والوفاء ، والأهل ، والولد

• الثانى : أنه مكان الحقوق ، والواجبات ، التى هى مدار الحياة السياسية ... وهما حسيان ظاهران

• والثالث : أنه موضع النسبة التى يعلو بها الإنسان ويعز ، أو يُستغل ويذل . . . وهو معنوى محضاً »[1] .

ثم يستطرد فيقول :

« ولقد كان بعض الناس يحاولون خلع الشعار الوطنى عن ذوى الحقوق والواجبات فى مصر ، وإلباسهم جميعاً لباس الجهالة والذل . ولكن أبت الحوادث إلا أن تثبت لنا وجوداً وطنياً ، ورأياً عمومياً ، ولو كره المبطلون . . . على أن منهم فئة لا يزالون يؤلمون أسماعنا بما يكررون من سفساف القول ، من مثل : إننا تعودنا احتمال الظلم والحيف ، وألفنا الخدمة والرق ، فلن يستقل لنا رأى ، ولن نهتدى سبيل الحرية !! كأنهم لا يعلمون أن أهل الغرب أجمعين تعودوا مثل ذلك الحيف أعصراً ، وكانوا فى قديم الأيام على ضروب من الرق وانخفاض الجناح !!!

(١) تاريخ الإمام : ج ٢ ص ١٩٥

ولئن كان من فضل هذه المائة (القرن التاسع عشر) — أن يكتب فى صدر تاريخها تحرير أرقاء العصر السالف ، فقد رجونا أن يختم ذلك التاريخ بتحرير الذين كانوا أرقاء فى هذا العصر » [1] !!

كما تناول فى هذا الجانب نظام الشورى فى الحكم ، ووجوبه على الحاكم والمحكوم سواء :

« وإن لنا لدليلا على ما قدّمنا — من وجوب نظام الشورى — فيما فعل سيدنا عمر وقومه رضى الله عنهم ، حيث قام بينهم خطيبا فقال : يأيها الناس من رأى منكم فىّ اعوجاجا فليقوّمه ! فقام رجل أعرابى فقال : والله لو وجدنا فيك عوجا لقومناه بسيوفنا ! فقال عمر : الحمد لله الذى جعل فى المسلمين من يقوّم دوج عمر بسيفه !!! إذ ليس معنى تقويم الاعوجاج فى هذا إلا التنبيه على الحق ، والإرشاد إلى الطريق المستقيم !!

« فما يدل على وجوب التشاور على الحاكم : هو طلب عمر رضى الله عنه تقويم اعوجاجه . . .

« وما يدل على وجوبه على المحكوم : هو إجابة الصحابى بقوله : (والله لو رأينا فيك اعوجاجا لقومناه بسيوفنا) ، فإنه لا يجوز استعمال القوة إلا بعد الإعذار بالإرشاد والهدى . . .

« وكأنى بمن يقول : إن لنا فيما كان عليه من السلف من طريقة التشاور لغنى عن سلوك هذه الطريقة الحالية ... فأقول فى جوابه : إن هذه الطريقة الحالية قد صارت — دون سواها — ذات الوقع العظيم والتأثير القوى فى النفوس ، بما اتصفت به من كونها مناطاً للعدل ، ومظهراً للاستقامة فى سائر الممالك . وحينئذ فالغاية المقصودة من التشاور لا تترتب إلا عليها ، وأما طريقة السلف

(١) تاريخ الإمام : ج ٢ ص ١٩٦

فقد كانت كافية فى الغرض ، لما أنها هى المستعملة فى زمنهم . على أن هذه الهيئات ليست إلا وسائل غير مقصودة لذاتها ، فإذا انقطعت الرابطة بينها وبين الغايات كانت مهملة غير مقصودة ، وتحول القصد إلى ما صار بينه وبين الغاية ارتباط ووفاق » (١) !

« . . . وإن الشورى لا تنجح إلا بين من كان لهم رأى عام يجمعهم فى دائرة واحدة ، كأن يكونوا جميعاً طالبين تعزيز مصالح بلادهم فيطلبونها من وجوهها وأبوابها . فما داموا طالبين هذه الوجوه فهم طلاب الحق ونصراؤه ، فلا يلتبس عليهم بالباطل ، ولا لوم عليهم إذا لم يأت مطلوبهم على غاية ما يمكن من الكمال . . . وإن استعداد الناس لأن ينهجوا المنهج الشورى غير متوقف على أن يكونوا مندوبين فى البحث والنظر على أصول الجدل المقررة لدى أهله ، بل يكفى كونهم نصبوا أنفسهم ، وطمحت أبصارهم للحق وضبط المصالح ، على نظام موافق لمصالح البلاد وأحوال العباد » (٢) !

وإذا وجبت الشورى على الحاكم والمحكومين سواء ، فإن وظيفة الحكومة بعد ذلك فى الأمة تمكين الأفراد من العمل فى حرية ، وبالوسيلة الصحيحة ، لخير أنفسهم وجماعتهم :

« إن شأن الحكومة ليس إلا أن تطلق للناس عنان العمل ، فيعملوا لأنفسهم ما يعلمونه خيرا . . . فإن أية حكومة قيل إنها عادلة حرة ، لم يكن لها إلا أن أباحت للناس أن يدخلوا فى أى باب من أبواب المنافع ، ويطلبوا الخير الحقيقى بكل وسيلة » (٣) !!

ولم يفت محمد عبده أن يتناول فى الجانب القومى كذلك : الصلة بين ما يشرع

(١) تاريخ الإمام : ج ٢ ص ١٩٩ – ٢٠٠
(٢) تاريخ الإمام : ج ٢ ص ٢٠٣ – ٢٠٤
(٣) تاريخ الإمام : ج٢ ص ١٤٩

من قوانين ، وبين أحوال البلاد القائمة . وهو يرى ضرورة الصلة القوية بينهما ، ولو كانت أحوال البلاد وعاداتها غير سليمة كل السلامة .... يقول :

« ولا يتوهم أن القانون العادل ، المؤسس على الحرية ، هو الذى يكون منطبقاً على الأصول المدنية والقواعد السياسية فى البلاد الأخرى انطباقاً تاماً . فإن البلاد تختلف باختلاف المواقع ، وتباين أحوال التجارة والزراعة . وكذلك سكانها يختلفون : فى العوائد ، والأخلاق ، والمعتقدات إلى غير ذلك . فربّ قانون يلائم مصالح قوم لا يلائم مصالح آخرين ، فينتفع أولئك ويضر بهؤلاء ! إذ على مؤسس القوانين أن يراعى اختلاف الناس : على اختلاف طبقاتهم وأحوالهم ، وطبيعة أراضيهم ، ومعتقداتهم ، وكافة عوائدهم ، ليتسنى له أن يحدد مصالحهم ويربط أعمالهم بحدود تجرّ إليهم جلائل الفوائد ، وتسد عليهم أبواب المفاسد . وحينئذ لا يسوغ لأرباب الشورى أن يحاروا غير بلادهم فى سن القوانين » ! (1)

ثم يضيف قائلا :

« وقد جرت عادة المشرّعين فى كل زمان أن يراعوا فى وضع القوانين درجة عقول الذين يراد وضعها لهم ، حتى لا تكون مبهمة عليهم ، فلا يتيسر لهم فهمها ، ولا معرفة الغرض منها . وأن يلاحظوا العوائد والأخلاق ملاحظة تامة ، فلا يخرجوا فى تأسيس القوانين عما تقتضيه من الشدة والتخفيف . فرُبّ طائفة من الناس ينفع فيهم الزجر الخفيف ، ويردعهم الوعد بالجزاء الهين ، إذا كانت طباعهم سهلة الانقياد .... ورُبّ أمة فطرت أفرادها على الغلظة ، ومجافاة الرقة ، وكانت بواطنهم

(1) تاريخ الإمام : ج 2 ص 203 ـ 204

منطوية على الخسة والسفالة ، ونفوسهم بعيدة عن خصال الشرف ، فهؤلاء لا يردعهم عن غيهم إلا القوانين الصارمة ، المؤسسة على الجزاءات الشديدة . . . »[1] !!

« وبالجملة ... فليست هيئة النظام المدنى لأمة من الناس سوى صورة لمادة الملكات التى اكتسبها أفرادها من مألوفاتها وعوائدها التى نشأت عليها ، سواء أكانت ممدوحة أو مذمومة . وإن اختلاف قوانينها فى معارج صعودها ، ومدارك هبوطها ، لا ينفك عن هذه الملكات ، مهما تغيرت أصنافها ، وتبدلت شؤونها . وهذا ما جعل عقلاء الناس يجتهدون أولا فى تغيير الملكات ، وتبديل الأخلاق ، عندما يريدون أن يضعوا للهيئة الاجتماعية نظاماً محكما ، فيقدمون التربية الحقيقية على ما سواها ليتسنى لهم أن يحصلوا على هذه الغاية . بل يجعلون فى نفس القوانين النظامية فصولا وأبواباً لضبط الأخلاق ، وحفظ الملكات الفاضلة . . . فتصبح الأخلاق فاضلة ، والعادات حسنة ، وتسير الأمة فى طريق الاستقامة إلى خير غاية » ![2]

والقانون على هذا النحو ، يجب أن يمكن له فى التطبيق ، وأن تكون له وحده السيادة ... يقول فى ذلك :

« فإذا أرادت تلك الأمة . . . أن تعيد مجدها الأثيل ، وعزها الأول ، فلا بد لها من إعادة شأن القانون . فتشيد منه ما هدمته يد الغرور ، وبددته سطوة الفجور ، وتأخذ الوسائل النافعة لاستمالة قومها إلى التمسك بقواه وهداه »[3] !

* * *

(١) تاريخ الإمام : ج ٢ ص ١٥٩
(٢) تاريخ الإمام : ج ٢ ص ١٦٣
(٣) تاريخ الإمام : ج ٢ ص ٩٢

وبهذه النقط الثلاث الرئيسية التى أثارها الشيخ محمد عبده بتفكيره فى الجانب القومى . . . وهى : الوطن ، والشورى فى الحكم ، وصلة التشريع بالأسس المقوّمة لسكان الوطن من لغة ودين وعادات وأخلاق ـ وضع أمام المواطن الحقائق التى يجب عليه الحرص عليها ، والدفاع من أجلها ، وهى تلك الحقائق التى تحدد شخصيته كإنسان ومواطن . فلا ينبغى له أن يفرط فى وطنه مهما كان حال هذا الوطن ، ولا أن يفرط فى لغته ، ودينه ، وأخلاقه ، وعرف مواطنيه . كما يجب أن يتمسك بالشورى فى الحكم ، حاكماً أو محكوماً ، إذا تكوّن الأمة رأى عام يجمع المواطنين فى دائرة واحدة ، ولم تقسمهم الأهواء والشهوات إلى أغراض مختلفة .

ويشير هنا حديثه عن ضرورة الربط بين التشريع وأحوال البلاد ، إلى نظرته إلى القانون . . . فهو ينظر إليه على أنه حافظ لحال قائمة ، دون أن تكون له هو نفسه إمكانية أن يحدث فيها تغييراً . وإنما مرجع التغيير فى عادات الأمة وأخلاقها وتوجيهها ، إلى « التربية » دون التشريع ! ! وهكذا : تكون التربية فى نظره هى التى تمهد وتدفع ، والقانون هو الذى يحفظ ويحرس .

ويزيد الشيخ محمد عبده فى توضيح ذلك بقوله :

« ليست القوانين التى تفرض العقوبات على الجرائم ، وتقدر المغارم على المخالفات ، هى التى تربى الأمم وتصلح من شأنها . فإن القوانين لم توضع فى جميع العالم إلا للشواذ ، والهفوات ، والسقطات . . وأما القوانين المصلحة ، فهى نواميس التربية الملية لكل أمة . . . »[1] !

---

(١) تاريخ الإمام : جـ ٢ ص ٤٦٩

• الجانب الاجتماعى :

وتناول الشيخ محمد عبده فى الجانب الاجتماعى :

— الروح الجماعية
— عيوب المجتمع
— الاقتصاد الوطنى .

الروح الجماعية :

تناول محمد عبده ضرورة تقوية الروح الجماعية فى الأمة ، مع إضعاف الفردية أو الانفصالية .... وطريق ذلك فى نظره : التربية الحقة ، والتربية الحقة هى التى تقوم على رعاية التعاليم الإسلامية .... يقول :

« إن التغالب فى هذه الأوقات أصبح معظمه — إن لم أقل جميعه — تغالب الأفكار والآراء . فالأمة ذات البسطة فى الأفكار ، والمهارة فى المعارف ، هى الأقوى سلطانا ، والأقوم سياسة ، وهى الغالبة على ما سواها من الأمم [1] .

« إن الإنسان لا يكون إنسانا حقيقياً إلا بالتربية ، وليست هى إلا عبارة عن اتباع الأصول التى جاء بها الأنبياء والمرسلون من الأحكام والحكم والتعاليم . . . تُعلّم الإنسان الصدق ، ومحبة نفسه . فإذا تربّى الإنسان أحب نفسه لأجل أن يحب غيره ، وأحب غيره لأجل أن يحب نفسه !!

« إذا تربى الإنسان أحس فى نفسه أنه سعيد بوجود الآخر معه ، ولكن نحن فى وسط لا يحس فيه أحدنا إلا أنه شقى بوجود غيره !! وقد ذهبت الثقة بيننا أدراج الرياح ، وخلفتها الشكوك والريب والظنون الآثيمة ، المولدة للوساوس والأوهام . ولا شقاء للمرء أعظم من وجود ضميره فى هذا الشقاء !!

« ولو كنا متربّـين لانبثّ فينا إحساس واحد ، يؤلف بين شعورنا وحاجتنا ،

(١) تاريخ الإمام . جـ ٢ ص ١٤٤ .

وحينئذ يحس كل فرد منا بأن عليه وظيفة يؤديها : لنفسه ، وغيره . . .

« إن العلم الحقيقى هو الذى يعلّم — الإنسان — العلاقة الموجودة بينه وبين غيره من الأفراد فى جامعته . فهو إذن يعلم الإنسان : من هو ؟ ومن معه ؟ فيتكوّن من ذلك شعور واحد وروابط واحدة ، هى ما يسمونه بالاتحاد . . .

« ألا إن الاتحاد ثمرة لشجرة : ذات فروع ، وأوراق ، وجذوع ، وجذور — هى الأخلاق الفاضلة بمراتبها ! فعلى المسلمين أن يربوا أنفسهم تربية إسلامية حقيقة ليجنوا تلك الثمرة ... وبغير ذلك كل أمل باطل ، وكل الأمانى أحلام وأوهام ، وكل احتجاج بغير سعى عجز ! !

« الناس فى كل الأمم أكفاء فى التمثيل ، ولا نقص فى الدنيا إلا من جهة العقول والأخلاق . . . هى لا تكمل إلا بالتربية . وما وراء ذلك من العلوم ، لا يبث فيها غير القلق والهذيان . . . »[1] ! !

« . . . والسبب فى فقر البلاد : عدم سريان روح التربية الشرعية العقلية ، التى تجعل إحساس الإنسان بمنافع بلاده كإحساسه بمنافع نفسه ، وشعوره بأضرار وطنه كشعوره بأضرار ذاته . إن لم تقل : تجعل الإحساس الأول أقوى من الثانى ، وتزيد فى إحساس الإنسان بمنافعه ومضاره »[2] ! !

« . . . ولما تشوقت النفوس لأن تكون التربية فى المدارس على هذا النمط المفيد ، الذى عوّل عليه جميع الأمم المتمدينة فى مبادىء تعاليمهم ، فإن من تتبع قوانين التعليم فى الممالك الأوربية رآها بأسرها

(١) تاريخ الإمام : جـ ٢ ص ٤٦٩
(٢) تاريخ الإمام : جـ ٢ ص ١٥٤

موجهة للابتداء بالتعاليم الدينية ، والاستمرار عليها إلى ما تزيد عن ست سنوات تقريباً . . . . » .(١)

وقد استرسل الشيخ محمد عبده وأفاض : فى صلة التعاليم الإسلامية بالمعرفة العقلية السليمة ، والتهذيب النفسى الحقيقى وبين جدوى ذلك على الأخص فى المرحلة الأولى من مراحل التعليم ، بما كشف عن صلة التعاليم الإسلامية بطبيعة الإنسان ، ومدى تأثيرها عليها تأثيراً توجيهياً سليما ، كما رسم الطريق التربوى لنفع النفس الإنسانية بهذه التعاليم .

وهو إذ يحاول أن يكشف علة الضعف الحقيقية فى الأمة والجماعة الإسلامية ، لم ير هذه العلة فى غير فقر النفوس ، وسوء توجيه العقول ! ولم يرها فى أرض مصر وسمائها ، ولا فى طبيعـــة البلدان الإسلامية الأخرى ! وأرجع فقر النفوس ، وسوء توجيه العقول ، إلى سيطرة « الأنانية » ، وانحلال معنى « الجماعة » فى نفوس الأفراد ، إما بسبب الجهل المطلق . أو بسبب سوء فهم الإسلام والحياة !!

ومن أجل ذلك كانت محاولته لإصلاح هذه الحال محاولة تفتيشية عن العلاج الحاسم فى تحقيق هذا الإصلاح ، فحدد الإصلاح بأنه استعادة الروح الجماعية . . . الروح القومية ، الروح الإسلامية ، والروح الإنسانية العامة : وحدد العلاج تبعاً لذلك : بالتنشئة الدينية ، وقيام المرحلة الأولى من مراحل التعليم على التعاليم الإسلامية .

ولكنه مع ذلك لم يرد أن يقصر منهاج المدرسة على هذه التعاليم ، بل جعل هذه التعاليم أساساً رئيسيا فى منهج المدرسة ، على أن تضاف

(١) تاريخ الإمام : حـ ٢ ص ٨٠ ــ ٨١

إليه بقية العلوم والصنائع ، التى تنفع الناشىء فى حياته ، وتجعله لا يقل عن الغربى فى سيطرته على الحياة .

وجوب مساهمة الأغنياء فى تعليم الأمة :

وهو إذ يطلب من التعليم أن يكون تربية ، توصل إلى ملكات وعادات ، وتقود إلى توجيه غير مضطرب . . . وإذ يطلب فى التربية أن يكون أساسها إسلامياً ، حتى تكون هناك جماعة ، وروح جماعية ، تسود النوازع الفردية ، وبذلك يتحقق التماسك ، ثم يتحقق هدف الأمة من عزة وسيادة . . . إذ يطلب ذلك كله ، يطلب من الأغنياء أن يسهموا فى التعليم ، ويوضح أن إسهامهم فى هذا النوع من التعليم تقتضيها ضرورة اجتماعية خاصة بهم ، لأنهم معرّضون للتهديد فى أموالهم وأنفسهم : من الأجنبى عنهم ، قبل الفقير من مواطنيهم . . . يقول :

« أفلم يبصر الأغنياء أنه لا معنى لشدة البأس فى أيامنا هذه : إلا تدرّع الحكمة ، وتبطن الدهاء ؟ ألم يقفوا على الأسباب التى أعدها غيرنا (يريد الغرب) لنيل أعلى مراقى المجد فى أوطانه ، ثم اندفع إلينا لا ندرى ماذا يريد أن يصنع بنا !! فإن عقلوا جميع ذلك ، أفلا يفقهون : أنهم إن لم يكونوا نصراء لجيش العلم ، أصبحوا على شفا الخطر ؟ . . .

« فعلى الأغنياء منا ، الذين يخافون من تغلب الغير عليهم ، وتطاول الأيدى الظالمة إليهم — أكثر من الفقراء ، أن يتآلفوا ، ويتحدوا ، ويبذلوا من أموالهم فى سبيل افتتاح المدارس ، والمكاتب ، واتساع دوائر التعليم ، حتى تعم التربية ، وتثبت فى البلاد جراثيم العقل والإدراك ، وتنمو روح الحق والصلاح ، وتتهذب النفوس ، ويشتد الإحساس بالمنافع والمضار ،

فيوجد من أبناء البلاد من يضارع في غيرها من الأمم ، فنكون عند ذلك معهم في رتبة المساواة . لهم مالنا ، وعليهم ما علينا !!

« ألم يعتبروا بالجمعيات الأوربية ، التي لم يكن أعضاؤها إلا الزارعين ، والصانعين ، والتجار ... كيف يبلغ إيراد الواحدة منهم نحو ثلاثين مليونا من الجنيهات ، وبعضها أكثر وبعضها أقل ، وجميع ذلك يصرف في بث المعارف والعلوم ، واتساع دائرة المصانع والفنون ، وتقوية روح التربية الحقة ، التي لا شأن للبلاد إلا إذا تحلى أبناؤها بحلاها »[1] !

التعليم الديني . . . يحتاج مسلكاً آخر :

والشيخ محمد عبده إذ يقوّم التعاليم الدينية إلى هذا الحد في خلق جماعة قوية : في معارفها ، واتجاهها ، وسيطرتها على الحياة ، وحصولها في المجال الدولي على وضع لايقلّ شأناً عن الأمم الأخرى القوية السائدة . . يرى أنه لايتم هذا الأثر الإيجابي في توجيه المواطنين وجهة سليمة نافعة ، وهي الوجهة الجماعية ، إلا إذا تغير مجرى التوجيه القائم ، وخلت الثقافة الإسلامية من عوامل الضعف والجمود ، وهي عوامل الانحراف التي طرأت عليها ، وعلى الأخص في الحقبة الأخيرة في تاريخ التأليف العربي الإسلامي . يقول — رحمه الله — في ذلك :

« . . . إذا استقرينا أحوال المسلمين ، للبحث عن أسباب الخذلان ، لانجد إلا سبباً واحداً : وهو القصور في التعليم الديني ، إما بإهماله جملة — كما هو في بعض البلاد ، وإما بالسلوك إليه من غير طرقه القويمة — كما في بعض آخر !!

(١) تاريخ الإمام : جـ ١ ص ١٤٣ : ١٥٠

« أما الذين أهمل فيهم التعليم الديني : فجمهور العامة في كل ناحية ، لم يبق عندهم من الدين إلا أسماء يذكرونها ولا يعتبرونها ! فإن كانت لهم عقائد ، فهي بقايا من عقائد الجبرية والمرجئة ، من نحو : أنه لا اختيار للعبد فيما يفعله ، وإنما هو مجبور فيما يصدر عنه جبراً محضاً — فلهذا لا يؤاخذ على ترك الفرائض ولا على اجتراح السيئات ! ومثل : إن رحمة الله لا تدع ذنبا حتى تشمله بالغفران قطعاً ، لا احتمال معه للعقاب .. فليفعل الإنسان مايفعل من الموبقات ، وليهمل ما يهمل من المفروضات . فلا عقاب عليه ! وما شاكل ذلك ، مما أدى إلى هدم أركان الدين من نفوسهم ، واستل الحمية من قلوبهم ... ولا منشأ له إلا عدم تعلمهم عقائد دينهم ، وغفلتهم عما أودع في كتاب الله ، وسنة رسوله !

« وأما الذين أصابوا شيئاً من العلم الديني : فمنهم من كان همهم علم أحكام الطهارة والنجاسة ، وفرائض الصلاة والصوم ، وظنوا أن الدين منحصر في ذلك !! ومتى أدوا هاتين العبادتين على ما نص في كتب الفقه فقد أقاموا الدين ، وإن هدموا كل ركن سواهما . . . ويشتركون مع الأولين في تلك العقائد الفاسدة ! !

« ومنهم من زاد على ذلك علم الفروع في أبواب المعاملات ، متخذاً ذلك آلة للكسب ، وصنعة من الصنائع العادية . وأولئك الأغلب من طلاب الإفتاء والقضاء ، ووظائف التدريس ، وما شاكل ذلك ... لا ينظرون إلى الدين إلا من وجهة ما يجلب إليهم المعيشة !! فان مال بهم طلب العيش إلى مخالفته ، لم يبالوا بذلك ، معتقدين على مثل عقائد الجهلة مما قدمنا !!!

« وهؤلاء لا تختص مفاسد أعمالهم بذواتها ، ولكنها تتعدى إلى أخلاق العامة وأطوارهم ! فهذا القسم أعظم الأقسام خطراً ، وأشدها ضررا فى العامة والخاصة . . . وما أفراده بقليل !!!

« إن إصلاح الجداول — فى التعليم — لا يتم بأن يدرج فى فنون المدارس الإسلامية بعض الكتب الفقهية ، مع بقاء التعليم على طرقه المعهودة فى المساجد ، وفى دروس بعض العلماء !! فإن العلوم العملية ، إذا لم تبن على عقائد صحيحة وإيمان صادق لا تلبث أن تضمحل ، ولئن ثبتت فإنما تسوق إلى أعمال خالية عن النيات وخاوية من سر الإخلاص ، فتكون أشبه شيء بالباطلة فى عدم ترتب الأثر المطلوب عليها كما قدمنا !!

« فلابد أن يوَجَّه النظر إلى فن تقوى به العقيدة ويستحكم سلطانها على العقول، ثم إلى تربية تذكر بما تنال النفس من ذلك الفن فيكون التذكار مستحفظاً لما يصل إليها منه ، ثم إلى فن الفقه الباطنى - إلى فن الضمير ، وهو ما تعرف به أحوال النفس وأخلاقها ، والمهلك منها : كالكذب والخيانة والنميمة والحسد والجبن وسائر الرذائل ، والمنجى منها : كالصدق والأمانة والرضا والشجاعة وسائر الفضائل ! ويضم إلى ذلك باقى علم الحلال والحرام على ما هو مذكور فى الكتاب والسنة ، ومتفق عليه بين أئمة الملة الإسلامية . . . إلى تربية تحفظ وتروض على العمل بما تعمل به !!

« ثم يكون التعليم فى هذه الفنون المذكورة والتربية على وجه يتفق مع قواعدها ، مستندين إلى الشرع الشريف ، بحيث تذكر مآخذها من القرآن والسنة الصحيحة ، وما صح أثره من أقوال الصحابة وعلماء

السلف الأول ، ومن حذا حذوهم : كحجة الإسلام الغزالى وأمثاله .

« فالمقصد بالذات علمان : علم الظاهر وعلم الباطن ، وهما أصلان ، ومجموعهما ركن الإصلاح .

والركن الآخر « التربية » بما يهديان إليه ، حتى تصير العلوم ملكة راسخة ، تصدر عنها الأفعال بلا تعمل . ثم يتبعهما فن آخر يقوى على الغرض منهما ، وهو فن التاريخ الدينى ، خصوصاً سيرة النبى صلى الله عليه وسلم ، وسيرة أصحابه ، والخلفاء الراشدين »[1]

وهذا المنهج التربوى ، وضعه الشيخ محمد عبده للتثقيف العام بالثقافة الإسلامية ، وهو الذى جعله أساس المرحلة العامة فى التعليم . وتحدث بعد ذلك عن مناهج أخرى لتخريج المدرسين والدعاة والمرشدين ، لا مجال للحديث عنها هنا ، لأننا بصدد عرض وجهة نظره فى قيام التربية العامة على أصول إسلامية ، وضرورة الأخذ بها فى تلافى الحال الفاسدة فى الأمة . تلك الحال التى ذكرها غير مرة ، وأشار إلى علتها فى وضوح ، وهى : تفشى الأنانية ، وانعدام « الروح الجماعية » .

عيوب المجتمع المصرى :

يتعرض الشيخ محمد عبده فى هذا الجانب الفكرى ، إلى عيوب المجتمع المصرى ، وهى نفسها تقريباً عيوب المجتمع الشرقى الإسلامى فى وقته بوجه عام .. وهو يحلل أسبابها وعللها ، ويذكر ما يراه كفيلا بإزالتها .

---

(١) تاريخ الإمام جـ ٢ ص ٥٠٩ : ٥١١

• فيصف أحاديث المجتمع المصرى : بأنها عنوان على سوء الفهم للحياة ، وعلى عدم الجد فيها ، وسوء التربية ، وعدم تهذيب الخلق .

ويرجو أن تتوجه أحاديث المجتمع إلى النافع الصالح ، على نحو ما فى البلاد الأوروبية - كما كان فى وقته ، أو على نحو ما كان فى صدر الإسلام ، أو لدى الأمم الراقية فى التاريخ ! ويسأل قارئيه أن لا يفهموا من كتابته فى هذا الجانب الاجتماعى أنه يقصد لوم فريق معين من الناس ، بل غرضه الإصلاح والتهذيب (١) !

• ويتحدث عن الزواج : كضرورة اجتماعية ، وفى الوقت نفسه يعد تعدد الزوجات مضرة اجتماعية . فيذكر أن الاختيار فى الزواج قائم على طبيعة الإنسان : باعتبار أنها طبيعة مفكرة لها اختيار من جانب ، وأن لديها الميل الغرزى إلى التعاون من جانب آخر . وكل من الأمرين يطلب من الإنسان أن يتخير إذا تزوج ، أما أحدهما : فيميز المرغوب من غير المرغوب فيه ، وأما الثانى : فيحدد من يمكن التعاون معه !

ثم هو يعتبر الزواج نفسه عاملا من عوامل السعى الجدى فى الحياة ، وضرباً من ضروب التنظيم فى حياة الاثنين ، بحيث أن أحدهما يكمل الآخر : لمصلحتهما معاً ، ومصلحة امتداد حياتهما فى أولادهما وللجماعة .

أما الزواج بأكثر من واحدة : فيرى - الشيخ محمد عبده - أن الناس غنيهم وفقيرهم ، قد اتخذوه طريقاً لصرف الشهوة ، وغفلوا عن القصد الحقيقى منه ... وهذا لاتجيزه الشريعة ، ولا يقبله العقل !! فاللازم الاقتصار

(١) تاريخ الإمام : حـ ٢ ص ١٠٣

على واحدة ، إذا لم يقدروا على العدل ـ كما هو مشاهد ـ عملا بالواجب عليهم ، بنص قوله تعالى : (فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة) . وأما آية : (فانكحوا ما طاب لكم من النساء . . .) ، فهى مقيدة بآية : (فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة) . كما يجب عليهم أن يتبصروا قبل طلب التعدد فى الزوجات فيما يجب عليهم شرعاً من (العدل) وحفظ الألفة بين الأولاد ، وحفظ النساء من الغوائل التى تؤدى بهن إلى الأعمال غير اللائقة ، ولا يحملوهن على الإضرار بهم وبأولادهم ، ولا يطلقون إلا لداع ومقتض شرعى ، شأن الرجال الذين يخافون الله ، ويوقرون شريعة العدل . ويحافظون على حرمات النساء وحقوقهن ، ويعاشروهن بالمعروف ، أو يفارقوهن عند الحاجة . . . »[1].

● ويذكر البدع : ومدى دلالتها على الانحراف فى الاعتقاد ، فيذكر منها على الخصوص : زيارة قبور الأولياء ، والتشويش على المصلين فى المساجد بضرب الطبول والباز . . وفى الوقت الذى كان يعيب فيه الشيخ محمد عبده مثل هذه البدع ، لم يكن مفتياً ولا قاضياً ولا معلماً ، بل كان محرراً فى صحيفة « الوقائع المصرية » !! ونصيبه الذى ساهم به فى محاربة عيوب المجتمع المصرى والإسلامى ـ ومن بينها البدع ـ هو : لفت النظر إليها ، والثناء على القائمين بالأمر عند اتخاذهم تدبيراً من التدابير ضد بدعة معينة . بالإضافة إلى ذكر الأسانيد الشرعية والقانونية ، أو الاستشهاد بأحوال الأمم وقت قوتها أو ضعفها على حال يريد بقاءه أو يريد إزالته »[2] !!

● والرشوة : كعنوان على الضعف الخلق ، ينعى عليها إلى حد

(١) تاريخ الإمام : حـ ٢ ص ١١٢

(٢) تاريخ الإمام : حـ ٢ ص : ١٣٣ ، ١٤٢ ، ٥٠١

أنه اعتبر أنها أمارة على فقد الشعور بالواجب وأدائه : فى الأمة ، والأداة الحكومية على السواء !! « وأنها عادة شنيعة مضرة بالدين والدنيا ، فى طباع أدنياء الهمم ، تقرباً لذوى المناصب ، وتذللا خبيثاً ، لا يجوزه الشرع ولا قانون البلاد ، وتنفر منه نفس كل ذى إحساس إنسانى ! ولأنها أمر مضاد لمعنى الإنسانية ، ومضاد بالتالى للشرع وقانون البلاد ، يرى الشيخ محمد عبده أن الراشى والمرتشى شركاء فى هذه الجريمة الخلقية ، بل يرى أن نصيب الراشى فى ذلك أكبر !! وحينئذ فما يلحق الراشى من االوم أشد مما يلحق المرتشى وإن كان كل منهما مجرماً : لأن الأول ضيع ماله واسترسل مع الجبن وضعف مع الوهم فى مقام يستوى فيه الحاكم والمحكوم أمام القانون ، وأمال المرتشى لأخذ الرشوة وقوى طمعه ودله على الشر وكلف نفسه بما لم يكلف به » !![1]

• عدم المبالاة بالمصلحة العامة : ومما عابه كذلك على المجتمع المصرى ـ وكذلك المجتمع الشرقى الإسلامى ـ عـــدم المبالاة بالمصلحة العامة « . . . فانظر إلى هذه الحال الرديئة التى نشأت من تفرّق القلوب ، وانقطاع التواصل بين النفوس ! فلا يهتم واحد بعمل يشترك فى منفعته مع آخر ، وإن كان يتحقق الضرر لنفسه بتركه ، كأن اشتراك الغير فى المنفعة صيرها مضرة وينبغى اجتنابها !! وكان من الواجب : أن الاشتراك يدعو إلى التعاون والقوة ، بدل التهاون والانحطاط ! ... فكأنهم سلبوا الخواص الطبيعية التى للإنسان الجبال والغابات ! ! ! »[2] .

• وأخيراً يتحدث عما سماه فقدان ملكة « حفظ الماضى » والاحتفاظ

---

(١) تاريخ الإمام : حـ ٢ ص ٨٥

(٢) تاريخ الإمام : حـ ٢ ص ٦٨

بملكة الحقد والضغينة .

وهنا يتحدث الشيخ محمد عبده عن الرسوم والتماثيل على أنها : « . قد حفظت من أحوال الأشخاص فى الشئون المختلفة ، ومن أحوال الجماعات فى المواقع المتنوعة ، ما تستحق به أن تسمى ديوان الهيئات والأحوال البشرية !! وهى التى تسمى فى العرف الحديث : متاحف الأمم أو الحضارة الإنسانية . . . فهى وسيلة ، فائدتها محققة لا نزاع فيها . . . . » .

وهو لذلك يرى : « أن الشريعة الإسلامية أبعد من أن تحرم وسيلة من أفضل وسائل العلم ، بعد تحقيق أنه لا خطر فيها على الدين : لا من جهة العقيدة ولا من العمل »(1) !!

ويرى الشيخ محمد عبده أن المسلمين اعتادوا أن يخوضوا مجالى التساؤل فيما تظهر منفعته ليحرموا أنفسهم منه ، وهم لا يعنون بحفظ شىء يبقى نفعه لمن يأتى بعد !!! « فليست ملكة الحفظ مما يتوارث عندنا ، وإنما الذى يتوارث هو ملكات الضغائن والأحقاد ! تنتقل من الآباء إلى الأولاد حتى تفسد العباد ، وتخرب البلاد ، ويلتقى بها أربابها على شفير جهنم يوم المعاد »(2) !!!

- ضرورة إعادة توزيع الثروة فى الأمة :

وكما تكلم هنا فى الجانب الاجتماعى عن الروح الجماعية ، وعيوب المجتمع ، تكلم عن بعض العادات التى تتصل بالثروة الوطنية :

— فعاب السفه والإسراف

— وحدد معنى الاقتصاد بأنه الحد الوسط ، ومدحه ونصح به

(1) تاريخ الإمام : ج ٢ ص ٥٠١

(2) تاريخ الإمام : ج ٢ ص ٥٠٢

ــ ثم حدد موقفه من « الرأسمالية » وعيوبها ، ونصح بتوزيع الثروة في الأمة على غالبية الأهالى .

• فيصف المسرفين: فيقول : «... ولكن أبى حاكم الشهوات ، إلا أن يكلف هؤلاء الضعفاء النفوس المنحطى الأفكار بما يطيقون !! كأنهم يبرهنون بأعمالهم هذه ، وتهورهم فى الإسراف والإنفاق ، على أنهم ليسوا أهلا للثروة ، ولا مستحقين للغنى ، ولا يتحملون ثقل الخير على أنفسهم ، بل يحبون أن يكونوا على الدوام فقراء متربين لا يملكون شيئاً ، وإن كانوا فى صورة أغنياء موسرين !! ويرغبون أن يكونوا تحت ذل الدَّيْن ، ولا يعلمون أن نكبات الدهر كثيرة الورود ، شديدة البطش » (١) !! ويستند فى ذلك إلى الآية الكريمة : « ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ، ولا تبسطها كل البسط ، فتقعد ملوما محسورا » !

• ويحدد الاقتصاد : بأنه « فضيلة من فضائل الإنسانية الجليلة . . . فإذا جمع الشخص بين الإمساك عما لا يلزمه ، والبذل فيما هو أحوج إليه ، فقد حاز فضيلة (الاقتصاد) التى قال بها نبينا صلى الله عليه وسلم : الاقتصاد نصف المعيشة . . . » (٢) .

• وموقفه من « الرأسمالية » : تكشف عنه هذه الكلمات : « . . . إذا انحصرت الثروة فى دوائر مخصوصة ، عند أشخاص قليلين ، لوازمهم ليست بالكثيرة ، فتكسد أسواق الصناعة والتجارة ، لقلة الراغبين فى الصنائع والبضائع ــ أى لقلة القادرين على اقتنائها !! (وهذه الصورة خاصة بالرأسمالية فى المجتمعات

---

(١) تاريخ الإمام : جـ ٢ ص ٥٨

(٢) تاريخ الإمام : جـ ٢ ص ٥٩

الشرقية الإسلامية : وهى اكتناز المال فى غير تداول) وتقل الرغبة فى الأعمال الزراعية ، إذ يكون الجميع كأجراء ، لايهتمون اهتمام الملاك ! وإن أغنى البلاد ، وأسعدها . هى البلاد التى توزعت ثروتها على غالب أهلها . ويزداد الضرر إذا وقعت الأملاك والمبيعات ، فى أيدى الغرباء الأجانب »[1] !!

• جانب الاعتقاد :

وتناول محمد عبده فى جانب الاعتقاد موضوعين رئيسين:

— تحرير المسلم من عقيدة الجبر . . . مع الإبقاء على عقيدة القدر .

— إفهام المسلم بأن عقل الإنسان نعمة من الله ، يجب أن يتلاءم ويسير جنباً إلى جنب مع دين الله ، ورسالته للإنسان . . . وأن إغفال العقل معناه الغض من هذه النعمة .

مشكلة الجبر :

ربما يرى الشيخ محمد عبده أن التبعية المطلقة للمذاهب والكتب المتأخرة ، لم تكن ذات صلة فحسب بالإحساس بضعف الشخصية العلمية فى وقته ، وعدم مسايرتها الشخصية الإسلامية الأولى فى خطواتها الإيجابية وموقفها الإيجابى من الكتاب والسنة ... بل كانت ذات صلة أيضاً بعقيدة « الجبر » !

فكما يكون من نتائج مذهب « الجبر » الشعور بضعف شخصية المعتقد

(١) تاريخ الإمام : حـ ٢ ص ٦٢

فى نفسه أمام الله ، يكون من نتائجه شعوره بهذا الضعف أمام غيره من البشر . . . لأن اعتقاد الجبر يقوم فى واقع الأمر على إلغاء الشخصية والوجود الذاتى ، وإذا كان هذا الإلغاء فى الأصل هو بالنسبة إلى الله المعبود ، فإنه قد يدفع المعتقدين به إلى أن يتجاوزوا بشعورهم بضعف شخصيتهم دائرة الصلة بينهم وبين الله ، إلى الصلة بينهم وبين المخلوقين ! والجبرى مؤمن سلبي فى الحياة ، أخص مظاهر سلوكه : الاعتماد على غيره ، ولو كان هذا الغير أضعف منه فى واقع الأمر .

وعلى كل حال فعقيدة « الجبر » تتلاءم مع « التقليد » ، وكلاهما مظهر الضعف فى الحياة !! و « الجبرى » ، و « المقـــلد » : كلاهما تقوم حياته على الصدفة ، وكلاهما يتهاون فى ترك مجال الحياة لغيره ، وكلاهما لا يعنى بالنظر إلى غيره !!

والشيخ محمد عبده-عليه رحمة الله- منذ أن ثار على «التوجيه» القائم فى وقته ، ثار فى واقع الأمر على الضعف والتهاون ، وثار على سلبية الإنسان فى الحياة ، وأراد للمسلم أن يكون ذا شأن وإيجابية فى يومه ، وغده .

وهنا فى تحديد الصلة بين المسلم وربه ، لم يرض أن تكون عقيدة الإنسان فى هذا الجانب عقيدة « الجبرى » ، لأن هذا الاعتقاد سيفضى حتما إلى ضعف الإنسان ، ويصير به إلى أن يكون عديم الإرادة ، وعديم الإيجابية فى الحياة ... ومن أجل هذا يكافح محمد عبده عقيدة « الجبر » ، ومن أجل أن يكون المسلم بناء يدعو محمد عبده إلى عقيدة « الاختيار » بقوله :

« لو شئت لقربت البعيد فقلت : إن من بالغ الحكم فى الكون أن تتنوع الأنواع على ما هى فى العيان ، ولا يكون النوع ممتازاً عن غيره

حتى تلزمه خواصه ، وكذا الحال فى تميز الأشخاص ! فواهب الوجود يهب الأنواع والأشخاص وجودها على ما هى عليه ، ثم كل وجود متى حصل ، كانت له توابعه . ومن تلك الأنواع الإنسان ، ومن مميزاته — حتى يكون غير سائر الحيوانات — أن يكون مفكراً ، مختاراً فى عمله ، على مقتضى إرادته . فوجوده الموهوب مستتبع لمميزاته هذه ، ولو سلب شىء منها لكان إما ملكا ، أو حيواناً آخر . . . والفرض أنه إنسان !! فهبة الوجود له لا شىء فيها من القهر »[1] !!

ولم يسلك محمد عبده فى مكافحة عقيدة « الجبر » من جانب ، وفى الدعوة إلى عقيدة « الاختيار » من جانب آخر مسلك الإنسان الفيلسوف ، الذى يستمد الرأى من وجهة نظر خاصه ، تمكنت من نفسه ورغب فى شرح الحياة والوجود على أساس منها . . . بل سلك ، كشأنه فيما نقد ورأى ، مسلك رجل الدين المتبصر . فالأساس الذى يقوم عليه تفكيره أساس دنى ، والهدف الذى يبغى الوصول إليه هو هدف دينى ، والطريق بين الأساس والهدف يتسم بالصبغة الدينية .

علل قوله « بالاختيار » ببعض نصوص القرآن الدالة على إسناد الفعل والعمل إلى الإنسان ، وببعض النصوص الأخرى التى ربطت الجزاء الأخروى بالعمل فى هذه الحياة الدنيا ، كقوله تعالى : « وأن ليس للإنسان إلا ماسعى . وأن سعيه سوف يرى » . . . يقول :

« تجلت بدعوة التوحيد للإنسان نفسه حرة كريمة ، وأطلقت إرادته من القيود التى كانت تعقدها بإرادة غيره : سواء أكانت إرادة بشرية

(١) رسالة التوحيد : ص ٧٥

ظن أنها شعبة من الإرادة الإلهية أو أنها كإرادة الرؤساء والمسيطرين ، أو إرادة موهومة اخترعها الخيال — كما يظن فى الأشجار والكواكب ، ونحوها . . . وقرر أن : لكل نفس ما كسبت وعليها ما اكتسبت ، فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مقال ذرة شراً يره ، وأن ليس للإنسان إلا ما سعى »[1] .

وأضاف محمد عبده إلى هذه النصوص تبرير العقل لذلك ، على نحو ما ينسب إلى رجال الاعتزال فى تصحيح التكليف من الوجهة العقلية . ويؤثر عن هؤلاء الرجال أنهم يقولون : إن التكليف لا يترتب عليه الجزاء بنوعيه — عقلا — إلا إذا كان الإنسان « مسئولا » . ولا تحقق مسئوليته إلا إذا كانت له إرادة بالفعل وكان له « اختيار » فى واقع الأمر !

وهذا التبرير العقلى ليس عملا عقلياً مستقلا عن رأى الدين ، بل هو شرح لما جاء فيه من عقائد وفرائض . فهو دليل على شىء معتقد بالفعل ، وليس دليلا قصد به إنشاء عقيدة . . . يقول فى ذلك :

« لا ينبغى للإنسان أن يذل فكره لشىء سوى الحق ، والذليل للحق عزيز ! نعم ، يجب على كل طالب أن يسترشد بمن تقدمه ، سواء أكانوا أحياء أم أمواتاً ، ولكن عليه أن يستعمل فكره فيما يؤثر عنهم ، فإن وجده صحيحاً أخذ به ، وإن وجده فاسداً تركه !! والحاصل أن الفكر الصحيح يوجد بالشجاعة ، والشجاعة هنا قسمان : شجاعة فى رفع القيد : الذى هو التقليد الأعمى ، وشجاعة فى وضع القيد : الذى هو الميزان الصحيح الذى لا ينبغى أن يقرر رأى ولا فكر إلا بعد ما يوزن به

(١) رسالة التوحيد : ص ٩

ويظهر رجحانه . وبهذا يكون الإنسان حراً خالصاً من رق الأغيار ، عبداً للحق وحده »[1] !!

ويزيد الشيخ محمد عبده على هذا التبرير العقلى ، الذى يعرف للمدرسة الاعتزالية ولفلاسفة المسلمين ، تبريرا آخر يشتقه من هدف الإسلام فى حياة الإنسان . . . وهو : أن الإنسان « المختار » لبنة إيجابية فى بناء الجماعة ، وهو لهـــذا دعامة قوية لا يتواكل ولا ينى فى العمل والإنتاج . وذلك هو ما يقصده الإسلام فى توجيهه للإنسان ، لا يبغى إنساناً سلبياً متهاوناً ، ولا جماعة كثيرة العدد قليلة العدة كغثاء السيل ، تداعى عليها الأمم كما تداعى الأكلة إلى قصعتها ، وينزع الله المهابة من قلوب أعدائها !! وهنا يذكر الإمام :

« صاح — الإسلام — بالعقل صيحة أزعجته من سباته ، وهبت به من نومه ، طال عليه فيها الغياب . . . وجهر بأن الإنسان لم يخلق ليقاد بالزمام ، ولكنه فطر على أن يهتدى : بالعلم ، وأعلام الكون ، ودلائل الحوادث . فأطلق بهذا سلطان العقل من كل ما قيده ، وخاصة من كل تقليد كان استبعده ، ورده إلى مملكته ، يقضى فيها بحكمه وحكمته »[2] !!

ولكنه بعد ذلك يفرق بين : مذهب « الجبر » ، وبين معنى « القدر » . . . يقول ، فى رده على هانوتو ، المستشرق الفرنسى :

« . . . اعتقد الإفرنج أنه لا فرق بين الاعتقاد بالقضاء والقدر ، وبين الاعتقاد بمذهب الجبريين ، القائلين بأن الإنسان مجبور محض فى جميع أفعاله ! وتوهموا أن المسلمين بعقيدة القضاء يرون أنفسهم

(١) تاريخ الإمام : جـ ١ ص ٧٦٢ — ٧٦٣

(٢) رسالة التوحيد : ص ١٠١ ، ١٠٢

كالريشة المعلقة فى الهواء تقلبها الريح كيفما تميل !! ومتى رسخ فى نفوس قوم أنه لا اختيار لهم فى قول ولا عمـــل ولا حركة ولا سكون ، وإنما جميع ذلك بقوة جابرة وقدرة قاسرة ، فلا ريب تتعطل قواهم ، ويفقدون ثمرة ما وهبهم الله من المدارك والقوى ، وتنمحى من خواطرهم داعية السعى الكسب ، وأجدر بهم بعد ذلك أن يتحولوا من عالم الوجود إلى عالم العدم !!

« هكذا ظنت طائفة من الإفرنج ، وذهب مذهبها كثيرون من ضعاف العقول فى المشرق ! ولست أخشى أن أقول : كذب الظان ، وأخطأ الواهم ، وبطل الزاعم ، وافتروا على الله والمسلمين كذبا ! لا يوجد مسلم فى هذا الوقت : من سنى ، وشيعى ، وإسماعيلى ، وزيدى ، ووهابى ، وخارجى — يرى مذهب « الجبر » المحض ، ويعتقد سلب الاختيار عن نفسه بالمرة !! بل كل من هذه الطوائف المسلمة يعتقدون بأن لهم جزاء اختيارياً فى أعمالهم ، ويسمى « الكسب » ، وهو مناط الثواب والعقاب عند جميعهم ، وأنهم محاسبون بما وهبهم الله من هذا الجزء الاختيارى ، ومطالبون بامتثال جميع الأوامر الإلهية ، والنواحى الربانية ، الداعية إن كل خير ، الهادية إلى كل فلاح ! وأن هذا النوع من الاختيار هو مورد التكليف الشرعى ، وبه تتم الحكمة والعدل .

« نعم كان بين المسلمين طائفة تسمى « الجبرية » ، وذهبت إلى أن الإنسان مضطر فى جميع أفعاله اضطراراً لا يشوبه اختيار ، وزعمت أن لا فرق بين أن يحرك الشخص فكه للأكل والمضغ ، وبين أن يتحرك بقفقفة البرد عند شدته !! ومذهب هذه الطائفة يعده المسلمون من منازع السلطة الفاسدة ، وقد انقرض أرباب هذه المذاهب فى أواخر القرن الرابع من الهجرة !!

« وليس الاعتقاد بالقضاء والقدر هو عين الاعتقاد بالجبر ، ولا من مقتضيات ذلك ما ظنه أولئك الواهمون . . . الاعتقاد بالقضاء : يؤيده الدليل القاطع ، بل ترشد إليه الفطرة . ويسهل على من له فكر أن يلتفت إلى أن كل حادث له سبب يقارنه فى الزمان ، وأنه لايرى من سلسلة الأسباب إلا ما هو حاضر لديه ، ولا يعلم ماضيها إلا مبدع نظامها ، وأن لكل منها مدخلا ظاهراً فيما بعده بتقدير العزيز العليم ، وإرادة الإنسان إنما هى حلقة من حلقات تلك السلسلة !! وليست الإرادة إلا أثراً من آثار الإدراك ، والإدراك انفعال النفس بما يعرض على الحواس ، وشعورها بما أودع فى الفطرة من الحاجات . فلظواهر الكون من السلطة على الفكر والإرادة ، مالا ينكره أبله ، فضلا عن عاقل . وإن مبدأ هذه الأسباب التى تُرى فى الظاهر مؤثرة ، إنما هو بيد مدبر الكون الأعظم ، الذى أبدع الأشياء ، على وفق حكمته ، وجعل كل حادث تابعا لشبهه ، كأنه جزء له ، خصوصاً فى العالم الإنسانى !

« ولو فرضنا أن جاهلا ضل عن الاعتراف بوجود إله صانع للعالم ، فليس فى إمكانه أن يتملص عن الاعتراف بتأثير الفواعل الطبيعية ، والحوادث الدهرية ، فى الإرادات البشرية . فهل يستطيع إنسان أن يخرج بنفسه عن هذه السنة التى سنها الله فى خلقه ؟؟ هذا أمر يعترف به طلاب الحقائق ، فضلا عن الواصلين !!

« الاعتقاد بالقضاء والقدر ، إذا تجرد عن شناعة الجبر ، يتبعه صفة الجرأة والإقدام ، وخلق الشجاعة والبسالة ، ويبعث على اقتحام المهالك ، التى ترجف لها قلوب الأسود ، وتنشق منها مرارة النمور !! هذا الاعتقاد يطبع الأنفس على الثبات ، واحتمال المكاره ، ومقارعة الأحوال ، ويحليها

بحلى الجود والسخاء ، ويدعوها إلى الخروج عن كل ما يعز عليها ، بل يحملها على بذل الأرواح ، والتخلى عن نضرة الحياة . . . كل هذا فى سبيل الحق ، الذى قد دعاها للاعتقاد بهذه العقيدة !

« الذى يعتقد بأن الأجل محدود ، والرزق مكفول ، والأشياء بيد الله يصرفها كما يشاء — كيف يرهب الموت فى الدفاع عن حقه ، وإعلاء كلمة أمته أو ملته ، والقيام بما فرض الله عليه من ذلك ؟؟ وكيف يخشى الفقر مما ينفق من ماله ، فى تعزيز الحق وتشييد المجد ، على حسب الأوامر الإلهية ، وأصول الاجتماعات البشرية ؟ ؟

« امتدح الله المسلمين بهذا الاعتقاد ، مع بيان فضله ، فى قوله الحق : (الذين قال لهم الناس : إن الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم ، فزادهم إيمانا ، وقالوا : حسبنا الله ونعم الوكيل . فانقلبوا بنعمة من الله وفضل ، لم يمسسهم سوء ، واتبعوا رضوان الله ، والله ذو فضل عظيم) ! !

« . . . هذا الاعتقاد هو الذى ثبتت به أقدام بعض الأعداد القليلة منهم أمام جيوش يغص بها الفضاء ، ويضيق بها بسيط الغبراء ، فكشفوهم عن مواقعهم ، وردوهم على أعقابهم . . . »[1] ! !

فى صلة العقل بالوحى :

وفى توضيحه صلة العقل بالوحى ، أو صلة رجال العقل برجال النص فى الجماعة الإسلامية — يرى الشيخ محمد عبده ما رآه « ابن رشد » فى القرن السادس الهجرى ، وما رآه « ابن تيمية » فى القرن الثامن من قرون الهجرة ، من أن الوحى يجب أن يتفق مع العقل . . . يقول :

(١) تاريخ الإمام : جـ ٢ ص ٢٥٩ : ٢٦٧

« . . . فقد أمر الكتاب بالنظر واستعمال العقل : فيما بين أيدينا من ظواهر الكون ، وما يمكن النفوذ إليه من دقائقه ، تحصيلا لليقين بما هدانا إليه . ونهانا عن التقليد : بما حكى من أحوال الأمم فى الأخذ بما عليه آباؤهم . . . فالتقليد مضلة يعذر فيها الحيوان ، ولا يجمل بحال الإنسان » [1] !!

ويقول أيضاً :

« والذى علينا اعتقاده : أن الدين الإسلامى دين توحيد فى العقائد ، لادين تفريق فى القواعد ! العقل من أشد أعوانه ، والنقل من أقوى أركانه . . . وما وراء ذلك فنزعات شياطين ، أو شهوات سلاطين » [2] !!

فالوحى بالرسالة الإلهية أثر من آثار الله ، والعقل الإنسانى أثر أيضاً من آثار الله فى الوجود . . . وآثار الله يجب أن ينسجم بعضها مع بعض ، ولا يعارض بعضها بعضاً !

• لأنها آثار الكامل كمالا مطلقاً : والعقل البشرى يحيل أن يكون هناك تناقض بين آثار الكامل المطلق ، لأن التناقض فى الأفعال نقص ! فلو تعارضت أو تناقضت الآثار الصادرة من مصدر واحد ، دل تعارضها وتناقضها على عدم الكمال المطلق لهذا التصرف .

• لأن الوحى مصدر هداية ، والعقل الإنسانى مصدر هداية أيضاً : وكلاهما يهدف إلى تحديد الطريق المستقيم فى الحياة للإنسان . وإلى تحديد الغاية الأخيرة فى هذا الوجود . وأمران شأنهما هذا الشأن ، لابد أن يتفقا فى التحديد الإجمالى — على الأقل — لطريق الإنسان فى حياته ، وغايته فى وجوده .

---

(١) رسالة التوحيد : ص ١٥

(٢) رسالة التوحيد : ص١٤

فإن بدا أن هناك اختلافا بين تطبيق رسالة الوحى واستخدام العقل ، كان منشأ هذا الاختلاف : إما تحريف رسالة الوحى ، أو سوء استخدام العقل ! والمحرف للرسالة السماوية ، وكذلك المسىء لاستخدام العقل الإنسانى ، هو : الإنسان ، هنا وهناك . . . وليس الملك الذى نزل بالوحى ، ولا الرسول المصطفى لتبليغ الرسالة ! !

طبيعة الوحى يجب أن توافق طبيعة العقل الإنسانى إذن ، لأنهما مصدرا هداية . . . صدرا لغاية واحدة ، من كامل واحد كمالا مطلقاً !

وتحريف الكتاب المنزل بتخريج نصوصه تخريجاً يبعده عن هدفه ، تحت التأثر بعوامل شخصية ، أو التأثر بمذهب معين — عمل من شأنه أن يحول بين انسجام الكتاب المنزل والعقل السليم فى الإنسان !

والدخول فى بحث العقل للكتاب المنزل وللرسالة الإلهية ، بعد الاعتقاد بعقيدة خاصة ، أو قبل التخلى عن المؤثرات المغرضة — يجعل من الصعب أن يوافق مثل هذا العقل الباحث أهداف الكتاب السماوى ، ورسالة الله فى جماعة الإنسان !

والإنسان هو الذى يخرج الكتاب تخريجاً فيه بعد أو مجافاة لهدفه الأصيل ، والإنسان نفسه هو الذى يميل بالعقل الإنسانى نحو عقيدة خاصة أو جهة معينة ، وينحرف به عن أن يكون العقل الخالص ، الذى فطر الله الإنسان عليه ! ! وبذلك يكون الإنسان هو الذى حال دون أن يوافق الكتاب العقل ، ودون أن يوافق العقل الكتاب ، وليست طبيعة كل منهما هى التى حالت دون ذلك ! !

وابن رشد — قبل محمد عبده — كتب كتابه : « فصل المقال

فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » . . . وكذلك كتب ابن تيمية كتابه : « موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول » . . . .

• وابن رشد : وإن هدف إلى إزالة الخلاف بين الفكر الإغريقي والإسلام ، إلا أنه أسس ذلك على عدم التنافر : بين طبيعة الدين كدين ، وطبيعة العقل كعقل .

• والثانى ، وهو ابن تيمية : وإن قصد مباشرة إلى عيب الفكر الإغريقي ونقضه ، إلا أنه فى الوقت نفسه برهن على أن طبيعة الدين — فيما ينقل نقلا صحيحاً — لا تعارض طبيعة العقل ، إذا تخلى هذا العقل عن الظنون والهواجس والغرض فى أحكامه .

• والشيخ محمد عبده : فى معالجة الصلة بين الوحى والعقل ، لم يهدف إلى ما هدف إليه ابن رشد ، كما لم يقصد إلى ما عناه ابن تيمية . . بل أراد من أول الأمر أن يوضح : أن فطرة الله التى فطر الناس عليها فيما يتصل بالعقل ، لا تعارض مظهراً آخر من مظاهر الله ، ومن آثاره فى ملكوته ! وبالأخص لا تعارض رسالة الوحى ، كما يتضمنها الكتاب المنزل ، فى صورته الأصيلة .

• جانب التربية والتوجيه العام :

وفى هذا الجانب الأخير اتجه تفكير الشيخ محمد عبده إلى :

— محاربة الحزبية المذهبية والتقليد

— ومحاربة سلطة الكتاب الموجه : وإخضاعة للنقد العقلى والتاريخى ، والتصحيح والتعديل

— وإصلاح الأزهر : باعتباره قلب الجماعة الإسلامية ، إن فسد فسد الجسم وإن صلح صلح الجسم

— وأخيراً إحياء الكتب القديمة : للتعرف على العقليات الإسلامية المنتجة فى تاريخ الجماعة الإسلامية ، والانتفاع بصحيح الآراء ، والبناء على هذا الصحيح منها ، تبعاً لمقتضى الحياة المعاصرة .

محاربة الحزبية المذهبية التقليدية :

وجد الشيخ محمد عبده أن انقسام الجماعة الإسلاميه إلى فرق وأحزاب ، وصل إلى مرحلة ضعفت فيها الجماعة عن أن تكون جماعة واحدة ، لها عناصر الأمة القوية ، وذلك بسبب طغيان التبعية المطلقة المذاهب القائمة ! ومعنى طغيان التبعية : عدم انفكاك التابعين لمذهب ما عن تقدير هذا المذهب ، ومنحه سلطة عليا فى التوجية والاعتقاد ، فى كل رأى من آرائه ، وفى كل مؤلف من تآليفه !! والخطر الذى يهدد الجماعة — أية جماعة — لا يكمن فى تعدد مذاهبها فى التفكير أو الاعتقاد ، بل فى تحكم هذه المذاهب وسيطرتها على التابعين ، بحيث يهاب هؤلاء التابعون نقدها ، وإبداء الرأى فى قيمتها !! عندئذ تكون الجماعة : جماعات ، وشعوباً ، وطوائف ، بينها فواصل منيعة ، تحول الفواصل دون تجاوبها لتوجيه واحد ، ودون سيرها فى اتجاه واحد ، ولغاية واحدة ... فواصل هذه التبعية ، أو فواصل التعصب البغيض الناشىء عن الحزبية الجامحه !!

وجد الشيخ محمد عبده انقسام الجماعة الإسلامية على هذا النحو ... وجد فجوة واضحة بين المتكلمين بعضهم تجاه بعض ، وفجوة أشد من هذه وضوحاً بين المتكلمين جميعاً من جانب وأرباب العقل والفلسفة

من جانب آخر . كما وجد أرباب المذاهب الفقهية — وهى مذاهب التوجيه فى معاملات الناس بعضهم لبعض ، وفى عبادة الناس لخالقهم — يتنابذون فى الخصومة ، ويعرضون قيمهم البشرية للتجريح ، وقيمهم المذهبية فى سلوكهم الدينى للأخذ والرد ، على نحو ما يوجد فى كتب الفقهاء المتأخرين !

لهذا لم يجد مناصاً من أن يعرض لقيم هذه المذاهب ، ولم يجد مناصاً كذلك من أن يكون تقديره إياها بحيث لا يجعل لواحد منها رجحانا مطلقاً على آخر . وبذلك تكون وضعية هذه المذاهب أمام المجتمع الإسلامى وضعية الشارح لأول الإسلام وتعاليمه ، الذى من شأنه أن يصيب ويخطىء . لأن هذا الشارح إنسان . ومن أجل ذلك لا يحق لمذهب منها ، فضلا عن التابعين له ، أن يدعى أنه هو الحق على الإطلاق ، أو أنه يمثل الإسلام كصورة تامة له !!

وتناول محمد عبده عرض قيم هذه المذاهب :

- فى : بيانه لـ«علم الكلام» ، وفى الوقت نفسه فى موقفه هو من علم «التوحيد» .
- وكذلك : فى رأيه فى تحديد « الفرقة الناجية » من بين الفرق الكلامية .

ففى تقديره لبحوث «المتكلمين» الإلهية . خالف معاصريه ، وخالف التقدير السائد إذ ذاك لعلم التوحيد ! وقد كان المعاصرون له فى الأزهر يرون أن علم التوحيد — وما دار فى كتبه من أخذ ورد فى عرض أدلة الفرق الكلامية على مذهبهم — وسيلة إيجابية ، ومنهج واجب الاتباع ، فى تنشئة الاعتقاد الصحيح بالله بين المسلمين . ولهذا تلى منزلته — فى مواد الثقافة الإسلامية الموجهة — منزلة القرآن الكريم وعلومه ، أى تلى مباشرة المباحث التى تتعلق بالمصدر الأصيل للإسلام !!

خالف محمد عبده هذا التقدير، ورأى «الغزالى» — ومن قبل الغزالى إمام الحرمين «أبو المعالى الجوينى» — فى: أن علم الكلام يصلح أن يكون وسيلة من وسائل الدربة الذهنية، والتمرينات العقلية، ولكنه لا يصلح بحال أن يكون وسيلة لتنشئة العقيدة الإسلامية، أو تدعيم الإيمان بها !! وأصلح الوسائل لذلك: منهج القرآن نفسه فى عرض الدعوة الإسلامية، ومطالبة الناس باتباع ما يدعو إليه الإسلام !! إنه منهج «الإقناع»: ذلك المنهج الذى يراعى الفطرة الإنسانية العامة، وهى القدر المشترك بين الناس جميعاً. وهو من أجل هذا يلائم الدين، من حيث إنه للكافة، وليس توجيهاً خاصاً لفريق معين فى الجماعة الانسانية. أما علم الكلام فى جميع مذاهبه، على نحو ما تُصور كتب المتأخرين، فقد بعُد باستخدام المنطق الأرسطى عن هذا المنهج، وأصبح بذلك وسيلة الحجاج لدى الخاصة ممن اتصلوا بالفكر الإغريقى، واستمرأوا منطقه الصورى فى البرهنة !!

أما بالنسبة لتحديد «الفرقة الناجية» بفرقة خاصة من بين فرق المتكلمين: فيتجلى موقف محمد عبده فى تعليقه على شرح «الرسالة العضدية»[1]. وشارح هذه الرسالة أصلا هو جلال الدين الصديق الدوانى، المتوفى سنة ١٠٦٧ هـ.

مؤلف الرسالة هو عضد الدين الإيجى، وقد استهل رسالته بقوله:

«وقال النبى صلى الله عليه وسلم: (ستفترق أمتى ثلاثاً وسبعين فرقة، كلها فى النار، إلا واحدة. قيل: ومن هم؟ قال: الذين هم على ما أنا عليه وأصحابى)... ثم وبعد أن أورد المؤلف الحديث عمد إلى تحديد هذه الفرقة الواحدة الناجية بقوله: «وهذه عقائد الفرقة الناجية — وهم الأشاعرة» !

(١) لعضد الدين الإيجى، المتوفى سنة ٧٥٦ هـ (١٣٥٥ م)

وبعد أن انتهى من هذا التحديد ، عقب الشيخ محمد عبده بقوله :

« لا بد لنا أن نتكلم فى هذا الحديث بكلام موجز ، فاسمع واعلم أن هذا الحديث قد أفادنا :

(١) أنه يكون فى الأمة فرق متفرقة

(٢) وأن الناجى منهم واحدة

(٣) وقد بينها النبي ، بأنها التى على ما هو عليه وأصحابه

« وكون الأمة قد حصل فيها افتراق على فرق شتى ، تبلغ العدد المذكور أو لا تبلغه : ثابت ، وقد وقع لا محالة .

« وكون الناجى منهم واحدة أيضاً : حق ، لاكلام فيه . فإن الحق واحد ، وهو ما كان النبي عليه وأصحابه ، فإن ما خالف النبي عليه فهو رد .

« أما تعيين أى فرقة هى الفرقة الناجية ، أى التى تكون على ما هو عليه وأصحابه : فلم يتبين بعد إلى الآن !

« فإن كل طائفة ممن يذعن لنبينا بالرسالة ، تذهب فتجعل نفسها على ما النبي عليه وأصحابه ! حتى أن « مير باقر الداماد » برهن على أن جميع الفرق المذكورة فى الحديث هى فرقة الشيعة ، وأن الناجى منهم فرقة الإمامية ! ! وأما : أهل السنة ، والمعتزلة ، وغيرهم ، من سائر الفرق فجعلهم من أمة الدعوة !

« فكل يدعى هذا الأمر ، ويقيم على ذلك أدلة . . . (يذكر الفلاسفة وأدلتهم ، والصوفية وأدلتهم ، والمعتزلة وأدلتهم ، وأهل السنة وأدلتهم . . . قال) :

« فكل يبرهن على أنه الفرقة الناجية المذكورة فى الحديث ، وكل مطمئن بما لديه ، وينادى نداء المحق لما عليه ! والوقوف على حقيقة الحق فى ذلك ، يكون من فضل الله وتوفيقه .

« فإن للناظر أن يقول :

• أن تكون الفرقة الناجية ، الواقفة على ما كان عليه النبى وأصحابه ، قد جاءت وانقرضت : وأن الباقى الآن من غير الناجية .

• « أو أن الفرق المرادة لصاحب الشرع - فى هذا الحديث - لم تبلغ العدد الآن : وأن الناجية إلى الآن ما وجدت ، وستوجد .

• أو أن جميع هذه الفرق ناجية : حيث إن الكل مطابق لما كان عليه النبى وأصحابه من الأصول المعلومة لنا عنهم — كالألوهية والنبوة والمعاد . وما وقع فيه الخلاف ، فإنه لم يكن يعلمه علم اليقين ، وإلا لما وقع فية خلاف .

• أو أن بقية الفرق ستوجد من بعد ، أو وجد منها بعض ولم يعلم ، أو علم — لكن يدعى ألوهية علىّ مثلا : (وبناء على هذا الافتراض تكون الفرقة التى لم تعلم أو علمت وقد وضح انحرافها : هى غير الناجية ، وما عداها هو الناجى) .

« وموجب هذا الترديد : أنه ما من فرقة إلا ويجدها الناظر معضدة بكتاب ، وسنة ، وإجماع ، وما يشبه ذلك (كالقياس) . . . والنصوص فيها متعارضة !

« والحق الذى يرشد إليه الشرع والعقل ، أن يذهب الناظر المتدين إلى إقامة البراهين الصحيحة على :

- إثبات الصانع ، وهو واجب الوجود
- ثم منه إلى إثبات النبوات .

« ثم يأخذ كل ما جاءت به النبوات بالتصديق والتسليم ، بدون فحص فيما تسكنه الألفاظ ، إلا فيما يتعلق بالأعمال ، على قدر الطاقة . . .

« وإن أراد التأويل لغرض : كدفع معاند أو إقناع جاحد ، فلا بأس عليه إذا سلم برهانه من التشويش والتقليد » ! !

* * *

وبهذا النقد للمذاهب الكلامية فى ذاتها ، وهذا الموقف من تحديد مذهب معين منها على أن أتباعه هم الناجون ، ثم برفع الفجوة بين صنعة « العقل » ورسالة « النص » من قبل ـ خلخل الشيخ محمد عبده التبعية ، والتعصب لهذه المذاهب ، وحول « القداسة » التى منحها تابعو هذه المذاهب إياها ، وكذلك « السلطة » التى كانت لهذه المذاهب على نفوس تابعيها . حوّلها إلى المصدر الأول للإسلام وهو : القرآن الكريم ، ثم إلى السنة الصحيحة بعده ، على نحو ما كان الشأن أيام الدعوة وبعدها بقليل فى القرن الأول الهجرى . . . . إنه يقول :

« ألم يأن لنا أن نرجع إلى المعروف مما كان عليه سلفنا ، فنحيا بما كان قد أحياهم ، ونترك ما ابتدعه أخلافهم مما أماتهم وأماتنا معهم (١) » !!

ويقول أيضاً :

« فالقرآن سر نجاح المسلمين ، ولا حيلة فى تلافى أمرهم إلا إرجاعهم إليه . وما لم تقرع صيحته أعماق قلوبهم ، وتزلزل هزته رواسى طباعهم ، فالأمل مقطوع من هبوبهم من نومهم . ولا بد أن يؤخذ

(١) تاريخ الإمام : حـ ٢ ، ص ٤١١

القرآن من أقرب وجوهه ، على ما ترشد إليه أساليب اللغة العربية ، ليستجاب لدعوته ، كما استجاب لها رعاة الغنم وساقة الإبل ممن نزل القرآن بلغتهم ! والقرآن قريب لطالبه ، متى كان عارفا باللغة العربية ، ومذاهب العرب فى الكلام ، وتاريخهم وعوائدهم أيام الوحى » .[1]

وبهذا اعتقد الشيخ محمد عبده أنه صان وحدة الجماعة الإسلامية ، وعمل على تماسكها من جديد .

وربما يكون طريقه إلى ذلك أنجح من طريق « الأشعرى » ، ثم من طريق « ابن تيمية » بعده ، فى محاولة كل منهما تخفيف حدة المذاهب الإسلامية ، وإرجاع المسلمين إلى الكتاب والسنة ، وإلى الوحدة الأولى . . .

- لأن « الأشعرى » قامت محاولته : على إقرار بعض الآراء من هذا المذهب ، وعدم إقراره للبعض الآخر منه ، ثم انتخابه بعض آراء أخرى من مذهب آخر ، وتركه البعض الآخر فيه . وهكذا . . . ثم ضم المنتخب ، الذى أقر بعضه إلى بعض ، فى وحدة سماها : مذهب « أهل السنة والجماعة » .
- وكذلك فعل « ابن تيمية » فى نطاق أوسع : ما قَبِله من الآراء برهن على صحته ، وما رفضه منها برهن من الشرع والعقل على عدم اعتباره .

ومن شأن مثل هذه المحاولة أن تُبْقِى على القيمة الدينية لبعض الآراء الكلامية ، وهى الآراء التى قبلت من صاحب المحاولة . وذلك يؤدى بدوره إلى أن هذه القيمة لها صلة بالعقيدة من حيث تكوينها ، أو تقويتها وتأكيدها...

- وهذا ما لم يقبله الشيخ محمد عبده ، إذ جعلها قاصرة على الدربة الذهنية ، وأوضح أن سبيل العقيدة يجب أن يكون هو السبيل الذى حدده القرآن الكريم فى عرض دعوته .

(١) تاريخ الإمام : ج ٢ ص ٥١٥

وطالما كانت هناك قيمة عقيدية باقية للمذهب فى جملته ، فالتبعية باقية له ، وعندئذ ليس هناك ضمان أن تعود لهذه التبعية سلطتها !! وبذلك تعود لجوة الفرقة إلى قوتها الأولى ، وتتفتت وحدة الجماعة من جديد عن طريق ذلك !!

والشيخ محمد عبده إذ يدعو المسلم إلى التحرر من التبعية المطلقة للحزبية المذهبية ... يدعوه أيضاً أن يكون ذا شأن ورأى ، وله سلطة النقد ، واختيار أسلوب التوجيه ، وتكييف أحدث الحياة . . . . يدعوه إلى أن يفكر كإنسان ! ولكن عليه - ضماناً لنجاح تفكيره ، وسلامة هذا التفكير - أن يستهدى القرآن ويسترشده . . يدعوه إلى « الاجتهاد » ، ونبذ « التقليد » !! يقول فى تفسير قوله تعالى : « الله الصمد »

« ثم - هو الله - (الصمد) فى تحديد الحدود العامة للأعمال ، ووضع أصول الشرائع . فلابد أن يرد إلى ما أنزل جميع ما يقع الاختلاف فيه . وليس من المباح أن يرجع إلى قول غيره ، متى نطق صريح كتابه بخلافه . وعلى الناس كافه أن يرجعوا إلى الكتاب ، فإذا لم يكونوا عارفين به ، رجعوا إلى العارف وطالبوه بالدليل منه ، وعليهم أن يهتموا بأن يعرفوا منه أصول ما يعتقدون وما يعملون . فإن لم يفعلوا اختلفت الآراء ، وحجبت المذاهب كتاب الله ، فدرس معناه وذهبت الحكمة من إنزاله عبثاً ، لتعلق الناس بقول غير المعصوم ، وعماهم عن هدى المعصوم !! فكانوا بمنزلة من لم تأتهم رسالة ، وإنما يعملون بما يقول لهم زعماؤهم ، الذين لا يجدون دليلا على امتيازهم بالزعامة ، فيكونون متمسكين بما لم ينزل به الله سلطانا ، فيسقطون فى مهاوى الشقاق الدنيوى والأخروى »[1] !!

(١) تفسير جزء عم : ١٧٨ .

آمن الشيخ محمد عبده بأن للإنسان وجوداً ذاتياً وكياناً مستقلا فى هذا العالم . . . والدعوى بأن للإنسان وجوداً ذاتياً ، يستتبع منطقها إقرار إمكان الإنسان فهم نصوص الكتاب المنزل ، والتفقه على أساس منها ، وذلك هو ما يعرف « بالاجتهاد » . إذ الاجتهاد هو التفتيش فى مصدر الجو الدينى الأصيل ، كى يطبع حالا معينة أو حادثة جديدة بطابع هذا الجو ، بحيث لا يبدو شـــذوذ ، ولا نفرة عن ذلك الجو الأصيل ! !

ومن هنا لم يتردد الشيخ محمد عبده فى القول بإباحة الاجتهاد ونبذ التقليد !!

وسبب الدعوته إلى الاجتهاد عنده هو طبيعة الحياة ، وضرورات المجتمع الإنسانى . فالحياة الإنسانية صائرة ومتطورة ، ويجد فيها من الأحداث والمعللات اليوم ، مالا يعرفه أمس هذه الجماعة . والاجتهاد هو الوسيلة العلمية ، والنظرية المشروعة ، للملائمة بين أحداث الحياة المتجددة وتعاليم الإسلام العامة . ولو وقف الأمر بتعاليم الإسلام عند حد تفقه الأئمة السابقين ، لسارت الحيـاة الإنسانية فى الجماعة الإسلامية فى عزلة عن التوجيه الإسلامى ، وبقيت أحداث هذه الحياة فى بُعدٍ عن تحديد الإسلام لها وتكييفها بالكيفية الإسلامية ، وهذا وضع سيحرج المسلمين : فى إسلامهم وفى حياتهم معاً ! ! فإما أن تخف قيمة الإسلام فى نفوسهم ، تحت ضغط تيار الحياة وأحداثها ، وإما أن يقفوا عن متابعة السير فى الحياة ، فيصيروا فى عزلة عن الحياة نفسها ، وضـد الحياة وقانونها كذلك ! !

ومع أن الاجتهـاد هو الوسيلة المشروعة والحتمية لامتداد الصبغة الإسلامية لأحداث المجتمع الإنسانى فى الجماعة الإسلامية ، إلا أنه من جانب آخر لا يجوز أن يمارسه إلا من كان على الصفات العلمية التى كان عليها

المجتهد الأول فى القرون الثلاثة الأول . ومن أجل ذلك قرن الشيخ محمد عبده جوازه فى عصره وبعد عصره ، بالشروط التى جاز بها فيما مضى . واحتاط فى هذه الشروط ، احتياطاً لا يقل عن احتياط الأوائل فيها .

وكان من الضرورى ، إذ يجوّز الاجتهاد ، أن ينعى على التقليد ، لأنه وقف بالعقل الإنسانى عند حد معين لا يتجاوزه . . .

• وذلك يتنافى مع طبيعة العقل ذاته : لأن العقل وجد للملاءمة بين الإنسان وظروف الحياة التى يعيش فيها ، ولذلك كان هذا العقل مصدر هداية وتوجيه له فى حياته . فإن قضى عليه فى عصر أن يقف عند حد أنواع الملاءمة التى استنبطت فى عصر سابق ، كان ذلك خروجاً به عن طبيعته ، وشلا لحركته الذاتية فى سيره .

• ويتنافى الوقوف به عند زمن معين مع طبيعة الحياة : لأن أحداثها ليست أزلية غير متغيرة ، بل خصيصتها التغير والتجدد . وإذن ، قد يكون ما ناسب أحداثها الماضية من علاج اقترح من قبل غير مناسب لعلاج الأحداث الجديدة!! والحكم بإخضاع هذه الأحداث الجديدة لتكييف الماضى وعلاجه قد يؤدى إلى تعسف ومشقة ، نتيجة التنافر بين خصائص الأحداث الجديدة والعلاج الذى أخذ به لأحداث سابقة فيما مضى .

• ويتنافى أيضا مع طبيعة المبادىء الإسلامية وخصائصها : لأن هذه المبادىء ليست لها طبيعة التوقيت ، ولا الخصوص المكانى أو الزمانى . فهى للناس كافة ، وللإنسانية فى أزمنتها المتتابعة ، وفى جميع بقاعها . ومقتضى ذلك : أنها صالحة لتناول أحداث الحياة ، وقادرة على صبغها بالصبغة الإسلامية ، وأنها صالحة كذلك لتوجيه الإنسان فى الحياة فى ظروفها المختلفة .

والشيخ محمد عبده إذ ينعى على التقليد، ينعى عليه: لذاته من حيث هو كمبدأ، ثم على وجه أخص: ينعى على صورته التى كان عليها فى زمنه، وهى التى تتمثل فى تبعية حرفية لها شبه قداسة وسلطة . . . تبعية لمذاهب واتجاهات، ولدتها أو مالت بها عن خط الاستقامة عهود الضعف: الفكرى، والسياسى، والاقتصادى، فى الجماعة الإسلامية . . . وتبعية لكتب قامت على كثرة الافتراض النظرى فى تفصيل الآراء، وبعدت بذلك عن الحياة فى سيرها الواقعى، وغمضت فى أسلوبها، وهدفت إلى توكيد الخصومة المذهبية الجامحة !!

ويبين محمد عبده مدى أثر هذا التقليد على علماء الأزهر:

« إذا وصل إلى أيدى هؤلاء العلماء كتاب فيه غير ما يعلمون: لا يعقلون المراد منه !! وإذا عقلوا منه شيئاً: يردونه ولا يقبلونه!! وإذا قبلوه: حرّفوه إلى ما يوافق علمهم وحزبهم، كما جروا عليه فى نصوص الكتاب والسنة [1] »!!!

فإقرار الاجتهاد وجوازه — فى نظر الشيخ محمد عبده — ليس مظهراً لاعتبار الإنسان وتقديره فحسب، بل هو قبل ذلك ضرورة اجتماعية إسلامية، واستمرار عملى للحياة الإسلامية داخل المجتمع الإسلامى.

العقل الإنسانى هو العقل الإنسانى فى كل عصر وجيل . . . وموقف الإنسان المسلم من كتاب الله وسنة رسوله فى أى عصر وفى أى جيل، يجب أن يكون هو موقف الإنسان المسلم أول الدعوة إلى الإسلام، وفى الفترة الذهبية له . هذا الموقف هو: أن للمسلم المتأخر فى الزمان الحق كل الحق فى أن يفهم القرآن والسنة الصحيحة، كما كان هذا الحق نفسه للمسلم السابق . على أن تتوافر للمتأخر مقومات الفهم « السليم »

(١) تاريخ الإمام: ج ١ ص ٧٦٦

على نحو ما عرفها السلف فيما مضى ، واعتبرت دستور الاجتهاد أو شروطه . وهذا الحق المشترك بين السابق واللاحق لا يوحى به تحقق الوصف الإنسانى لكل منهما فحسب ، بل توحى به أيضاً الأحداث المتغيّرة فى الجماعة الإسلامية ، وتطور الحياة نفسها بين المسلمين .

فهذه الأحداث خليقة بأن تحمل المسلمين فى بيئاتهم المختلفة وأجيالهم المتعاقبة على إخضاع هذه الأحداث نفسها للإسلام ، حتى يصبح تصرف المسلمين إزاءها تصرفاً إسلامياً . . . وبذلك لا يعيش الإسلام فى عزلة عن مجرى الحياة العلمية للجماعة الإسلامية !

هذه الأحداث خليقة بحمل المسلمين على ذلك ، لأنها طارئة على حياتهم ، ولم يعرفها أسلافهم من قبل . ولو وقف المتأخرون عند حد ما قطعه السابقون ، فى الملاءمة بين أحداث الحياة وتعاليم الإسلام ، لوجدوا أنفسهم — بعد فترة من الزمن — أنهم أمام هذه الثنائية :

- حياة تسير وتجرى فى سيرها ، لا يستطيعون وقف سيرها وجريانها ، وبالتالى لا يستطيعون اتخاذ موقف معين إزاءها . . .
- وإسلام يعتقدون به ، ويريدون أن يكون سلوكهم فى حياتهم على أساس من تعاليمه وتوجيهه !!

محاربة سلطة الكتاب الموجه ، وهو كتاب المتأخرين :

ويرى الشيخ محمد عبده فى كتب المتأخرين ، التى ألفت فى عهود الركود والضعف — من تأثيرها على التوجيه تأثيراً سلبياً ، وحجبها العقل الإسلامى من أن يرى الحياة فيسايرها فى أحداثها وتطورها — ما رآه فى الحزبية المذهبية من قبل ! فكما أن أثر الحزبية المذهبية فى الجماعة الإسلامية أثر سلبى :

على وحدتها وتماسكها من جانب ، وعلى الاهتداء بالقرآن نفسه والسنة الصحيحة اهتداء مباشراً فى تكييف الحياة الإنسانية المتجددة من جانب آخر ، فكذلك الشأن بالنسبة لكتب المتأخرين .

يقول الشيخ محمد عبده فى تقدير هذه الكتب :

« . . . إذا رجعنا إلى كتب القرون المتوسطة ـ فترة ما قبل الركود . كالزيلعى مثلا ـ نكون قد خطونا خطوة لإصلاح الكتب والفقه . وما دمنا مقيدين بعبارات هذه الكتب ـ المتأخرة ـ المتداولة ، ولا نعرف الدين والعلم إلا منها ، فلا نزداد إلا جهلا ! ! هذا الشوكانى : لما كسر قيود التقليد الأعمى ، حيث كان وهابياً معتدلا ، صار عالماً وفقيها ! ! إن حالة الفقهاء هذه ـ فى كتب المتأخرين ـ هى التى ضيعت الدين ! ! »

كما نعى محمد عبده على التطويل فى بحوث العبادة ، وعلى ترك التطور والتفصيل فى باب المعاملات ، حيث يقول :

« إن الناس تحدث لهم باختلاف الزمان ، أمور ووقائع لم ينص عليها فى هذه الكتب ، فهل نوقف سير العالم لأجل كتبهم ؟ ؟ هذا لا يستطاع !

« ولذلك اضطر العوام والحكام إلى ترك الأحكام الشرعية ، ولجأوا إلى غيرها . . . . والفقهاء هم المسئولون عند الله عن هذا ، وعن كل ما عليه الناس من مخالفة الشريعة ! ! لأنه كان يجب عليهم أن يعرفوا حالة العصر والزمان ، ويطبقوا عليه الأحكام بصورة يمكن للناس اتباعها ، كأحكام الضرورات ، لا أنهم يقتصرون على المحافظة على نقوش هذه الكتب ورسومها ، ويجعلونها كل شىء ، ويتركون لأجلها كل شىء ! !

« يقرأون (الأصول) ، ولا يخطر ببال واحد منهم أن يرجع فرعاً من هذه الكتب إلى أصله ، أو يبحث عن دليله !! بل لم يخجلوا أن يقولوا : نحن مقلدون ، لا يلزمنا النظر فى الكتاب والسنة !! دانوا لكتب المتقدمين (عليهم مباشرة) على تعارضها وتناقضها ، الذى تشتت به شمل الأمة ، ويكتفون بقولهم : وكلهم من رسول الله ملتمس !!!

« ينبغى أن يكون للفقهاء جمعيات يتذاكرون فيها ، ويتفقون على الراجح الذى ينبغى أن يكون عليه العمل . وإذا كان بعض المسائل رجح لأسباب خاصه بمكان أو زمان ، ينبغى لهم التنبيه على ذلك ، وعلى أن هذا الحكم ليس عاماً ، وإنما سببه كذا . . . لا أنهم يجعلون كل ما قيل عن فقيه ، واجب الاتباع فى كل زمان ومكان »[1] !!!

إحياء كتب الأوائل :

وفى الوقت الذى عاب فيه محمد عبده على كتب المتأخرين ، ونعى على المتمسكين بها إلى حد أن كان تمسكهم بها سبباً فى ضياع مصالح الناس . . . دعا إلى إحياء التراث القديم ، وساهم هو مع ذلك فى إحيائه . وهو بهذا وذاك ، منطق مع تفكيره العام فى الجانب التوجيهى . لأنه إن عاب كتب المتأخرين ، لم ينتقص من قيمة التراث الإسلامى والعربى ، كأساس يجب أن يقوم عليه كل إصلاح ، وتبنى عليه نهضة الشرق الإسلامى ، فى مسايرته للحياة الواقعية .

(١) تاريخ الإمام : ج ١ ص ٩٤٣ : ٩٤٥

فاعتماده على هذا التراث من جانب ، وتقليله من قيمة كتب المرحلة المتأخرة من جانب آخر . . . كان لا بد أن يوحى بفكرة إحياء التراث القديم ! !

ساهم محمد عبده بنفسه فى إحياء هذا التراث ، ودفع إليه السلطة القائمة إذ ذاك ، ورغّب تلاميذه فى هذا العمل . . . فشرح كتاب « البصائر النصيرية » فى علم المنطق ، وأخرج « نهج البلاغة » فى الأدب ، وغير ذلك . وهكذا أعطى محمد عبده نموذجا للانتفاع بالتراث القديم !

كما وضع مبادىء عامة للتأليف الحديث ، ورسم منهجاً خاصاً لتفسير القرآن الكريم . . . والتزم هذه المبادى فى تأليفه « رسالة التوحيد » ، وفى تفسيره الخاص لكتاب الله المنزل .

ويقوم منهجه فى تفسير القرآن الكريم على هذه الأسس التالية :

- إخضاع حوادث الحياة القائمة فى وقته لنصوص القرآن الكريم : إما بالتوسع فى معنى النص ، أو بحمل الشبيه على الشبيه .

- اعتبار القرآن جميعه وحدة واحدة متماسكة : لايصح الإيمان ببعضه ، وترك بعض آخر منه ، كما أن فهم بعضه متوقف على فهم جميعه .

- اعتبار السورة كلها أساساً فى فهم آياتها : واعتبار الموضوع فيها أساساً فى فهم النصوص جميعهم التى وردت فيه .

- إبعاد الصنعة اللغوية عن مجال تفسير القرآن : وإبعاد تفسيره عن أن يجعل مجالا لتدريب الملكة اللغوية .

- عدم إغفال الوقائع التاريخية فى سير الدعوة إلى الإسلام : عند تفسير الآيات التى نزلت فيها .

والشيخ محمد عبده بهذا المنهج فى تفسير القرآن الكريم : لم يعد للقرآن حرمته واعتباره فقط ، بل رسم منه دائرة تستطيع أن تحيط بالحياة الإنسانية فى حاضر الإنسان المسلم ، كما أحاطت فى الماضى البعيد بحياة المسلم على عهد الدعوة ، وفى العهد القريب منها بعد ذلك .

إصلاح الأزهر :

رأينا حتى الآن أن الشيخ محمد عبده يمارس التفكير فى جوانب متعددة :

- يمارسه فى الجانب القومى : فى السياسة الوطنية ، والتربية الجماعية
- ويمارسه فى الجانب الاجتماعى : فى الكشف عن عيوب المجتمع ، وبيان مقوماته
- ويمارسه فى جانب العقيدة : ببيان ما يحول دون المسلم أن يكون إيجابياً ، وما يدفعه إلى أن يكون بناء
- ويمارسه فى جانب التوجيه العام : ليخلق من المصرى ، والشرقى المسلم . مواطناً صالحاً .

وفى جميع تلك الجوانب التى مارس فيها محمدعبده التفكير : نقداً وبناء ، التزم شيئاً واحداً هو : الثقافة الإسلامية .

فنواة تفكيره فى ذلك كله هو الثقافة الإسلامية ... وهو يرى أن الانحراف فى هذه الثقافة هو سبب فساد المجتمع .

وإعادة هذه الثقافة إلى إيجابيتها ، هى السبب فى نهضة الأمة كجماعة ، وكأفراد ، وهى السبب بعد ذلك فى دفع الاستعمار ، وفى محو الظلم ، والإهانة البشرية ، اللذين تقوم عليهما سلطته المستعمر فى البلاد الإسلامية .

- لكن ما السبيل إلى إبعاد الانحراف عن هذه الثقافة ؟
- ما السبيل إلى جعل هذه الثقافة ثقافة بنائية ؟

• ما السبيل إلى إبعاد عوامل الفرقة فى الأمة ؟

• ما السبيل إلى رد اعتبار الإنسان للإنسان فى هذه البلاد ؟

• ما السبيل أخيراً إلى أن نسير دائماً ، ولا نتخلف أبداً ؟

سبيل ذلك فى نظره . . . إصلاح الأزهر ، وإصلاح الأزهر وحده ! !

فالأزهر ، هو كقلب الأمة ، إن فسد فسدت الأمة ، وإن صلح صلحت الأمة . . . إن فسد فسيحترف رجاله الدين عن غير فهم صحيح للإسلام ، فيطغى الانحراف فى توجيه الأمة ، وتنتشر المذاهب الانفرادية والإباحية ، وتزيد الأمة ضعفاً بذلك على ضعف ! ! وبهذا يخف وزن الإسلام وتخف قيمه فى نفوس الناس ، وبالتالى يقوى النفوذ الاستعمارى ، ولا يستطيع المسلمون أن يواجهوه فى صف واحد كتلة قوية ، بإيمانهم فى الحياة ، وبسيادتهم فيها — ولو على أنفسهم على الأقل !!

وإن صلح هذا الأزهر فسيشع منه نور الهداية ، وسيكون علماؤه قدوة للمواطن المسلم الصالح . . . قدوة فى العمل ، والتفكير معاً !

ويجمل الشيخ محمد رشيد رضا رأى الشيخ محمد عبده فى قيمة إصلاح الأزهر ، فيما يلى :

« ثم سمت به همته إلى السعى فى إصلاح الأزهر ، معتقداً : أن إصلاحه خير إصلاح لحال المسلمين الدينية والدنيوية ، ولإصلاح كل من يساكنهم فى بلادهم بالتبع لهم ، وأنه خير وسيلة للتعارف بين الشرق والغرب ، وخير صلة بين المدنية القديمة والمدنية الجديدة ! لأنه علم أن السبب فى التقاطع بين أوربا والمسلمين : هو جهل الأوربيين بحقيقة الإسلام ، وعجز المسلمين عن إفهامهم تلك الحقيقة ، لأنهم غير متحققين

بها ، لا علماً ولا عملا ولا تحققاً . . . ثم جهل المسلمين بحقيقة أوربا ، وبكنه ارتقائهم العلمى والاجتماعى .

« ولو صلح حال التعليم فى الأزهر، لهبّ المسلمون إلى طلب العلوم الصحيحة، كما هبوا لذلك فى أول نشأتهم ، فأحيوا ما أماته الزمان من علوم الهند واليونان ، فلا يجدون أمامهم إلا أوربا وعلومها الحية ، ويفهمونها على أنها خير عون لهم على تكميل مدنيتهم ... فيتعارفون ، ولا يتناكرون ! وإذا عارضت السياسة تعارفهم ، فإنه يسهل عليهم من إزالة معارضتها مع التقارب والعلم ، مالا يسهل عليهم مع التقاطع والجهل » [1] !!

كان أمل الشيخ محمد عبده فى حياته إذن ـــ بعد تفكيره الذى وضح خطوطه : هو إصلاح الأزهر ! عادى خديوى مصر (عباس الثانى) من أجل الأزهر ، ومن أجل أوقاف المسلمين (وقف الجيزة) على كتاب الله !! واتصل بكرومر الحاكم غير الشرعى من أجل الأزهر وأوقاف المسلمين على كتاب الله !! ومات أخيراً ، وهو صريع الكفاح من أجل الأزهر وكتاب الله !!

دعا الأزهريين إلى فهم كتاب الله . . . إلى نبذ التقليد ... إلى الرجوع إلى كتب المتقدمين . . . إلى فهم الحياة الواقعية « إلى السير مع السائرين فيها . . . إلى عرض الإسلام بعقلية العصر وأسلوب العصر . . . إنه يقول :

« إن العالم المسلم لا يمكنه أن يخدم الإسلام ، من كل وجه يقتضيه حال هذا العصر ، إلا إذا كان متقنا للغة من لغات العلم الأوربية ، تمكنه من الاطلاع على ما كتب أهلها فى الإسلام وأهله ، من مدح وذم » [2] !!

---

(١) تاريخ الإمام : حـ ١ : ص ٥٤٣
(٢) تاريخ الإمام : حـ ١ : ص ٩٢٧

وقد رسم محمد عبده خطة المناهج : لتخريج الدعاة ، وتخريج المؤلفين ، وتخريج العلماء الباحثين . ونفذ هذه الخطة فى دروسه ، وتواليفه للخاصة والجمهور ، وفى إحيائه للتراث القديم .

ولكن الأزهريين قاوموا الشيخ محمد عبده . . . اتهموه فى إيمانه ، وفى دينه !! اعتبر الأزهريون إيمان الشيخ محمد عبده ضعيفاً ، واعبروا دينه رقيقاً !! وطال الأمد على هذا الظن ، حتى تحول الاتجاه عن محمد عبده ، وعن إصلاحه وعن خطته ، وطريقته فى درسه وتأليفه ! !

ومع ذلك مات الشيخ محمد عبده غير يائس من إصلاح الأزهر (*) ! ولكنه لم يدر بخلده يوما ما ، أن يتحول الأزهر إلى معهد لتخريج مدرسى اللغة العربية فى المرحلة الابتدائية من مراحل التعليم فى وزارة التربية والتعليم ، وأن لا يستطيع أن يخرج من يفهم الإسلام ، فضلا عن أن يفهمه الناس ، فضلا عن أن يكون هذا المتخرج ذا بحث وبناء فى رسالة الإسلام ! !

لم يدر بخلد الشيخ محمد عبده أن يصير الأزهر إلى وضع يؤدى إلى حجب الثقافة الإسلامية عن الأجيال القادمة ، وأن يكون حاله الذى صار إليه مساويا فى النتائج لذلك المشروع الغربى الاستعمارى : وهو مشروع كتابة العربية بالحروف اللاتينية !! فالأزهر ، فيما صار إليه ، قد توقف عن تخريج فاهم للإسلام ! وبذلك بقيت كتب التراث الإسلامى فى عزلة عن حياة المسلمين ، إذ الأزهرى الفاهم للإسلام كان فيما مضى هو الصلة بين الطرفين وفكرة كتابة العربية بالحروف اللاتينية — لو قيض لهذه الفكرة أن تتم — لكانت نتيجتها ذات النتيجة : وهى قطع حياة المسلمين عن ماضيهم الإسلامى ، فى ثقافتهم الموروثة !!

لم يدر بخلد الشيخ محمد عبده أن مشيخة الأزهر فى عهد ما تتحول إلى مكتب، نشاطه لا يتصل بالتعبئة الروحية فى الشعب ، ولا يتصل بالدفاع عن

(*) تحققت آمال المفكرين فى إصلاح الأزهر بصدور القانون رقم ١٠٣ لسنة ١٩٦١ بشأن إعادة تنظيم الأزهر والهيئات التى يشملها

الإسلام فى وجه هجوم الغرب الصليبي المستعمر ، ولا بالعمل على إبراز حيوية الإسلام وسمو تعاليمه فى مواجهة الإلحاد المادى ، مما يعتبر المهمة الأساسية الكبرى للأزهر كجامعة وحيدة فى العالم الاسلامى ، وكمصدر القوة الفكرية الإسلامية ، ومصدر لا ينازع لزعامة مصر فى العالم الاسلامى ، ولمنزلة مصر فى العالم العربى كذلك !!

تقرير المستشرقين للشيخ محمد عبده :

إن الشيخ محمد عبده كان فى نهاية القرن الماضى شمعة مضيئة . . . كان الظلام شديد الحلوكة حوله ، ولكن لم يكن قليل الضياء فى نفسه — كما يقول ماكس هورتن المستشرق الألمانى — بل إن وقته قد تجاهله وحاربه ، فلم ير ضوءه على حقيقته !! وماكس هورتن واحد من عديدين من المستشرقين ، الذين يحاولون وضع غطاء على قيمة الشيخ محمد عبده فى نفسه ، وعلى آرائه فى صلتها بحقيقة الإسلام .

فذلك المستشرق الفرنسى B · Mechel — الذى قام بالاشتراك مع الشيخ مصطفى عبد الرازق بترجمة « رسالة التوحيد » للشيخ محمد عبده — يعلق على رأى الشيخ محمد عبده فى الإسلام بقوله :

« كان محمد عبده متفائلا أكثر من الواقع ، حيث قال باتحاد العلم مع الدين فى كل موضع . فى حين أن العلم لا يخضع للدين فى بعض الأحيان ، كما فى أوروبا ! ولعله أتى بهذا الرأى لحمل العلماء من المسلمين على دراسة المدنية الحديثة ، ورأى أن هذا هو الطريق لذلك »[1]!!

---

(١) ترجمة رسالة التوحيد : ص ٥٠

و « دائرة المعارف الإسلامية » ـ التى أخرجها بعض المستشرقين ـ تذكر ما يلى فى تعليقها على آراء الشيخ محمد عبده فيما يتصل بتقييم الإسلام :

« والإسلام البدائى ـ (نقصد الإسلام على عهد الرسول وصحابته !) ـ فى نظر الشيخ عبده ، ليس هو الإسلام التاريخى (الذى صار إليه الأمر فى حياة المسلمين !) ... وإنما هو إسلام اصطنع مثاليته ، وجعله متفوقا على المسيحية فى أنه دين معقول ، ومتصل بالحياة اتصالا وثيقا ، متصـــل بتلك الحياة الواقعية !

« وعمله (الشيخ محمد عبده) ، بالنسبة للإسلام ، له طابع الدفاع عن العقيدة ... ومساهمته فى فكرة الإصلاح الدينى هى محاولة لخلق موضع للإسلام فى العالم الحديث » [1] ! !

وبهذا التعليق يحاول المستشرقون أن يصوروا ـ من طريق غير مباشر ـ أن الإسلام : فى ملاءمته للعلم ، وفى سمو مبادئه ، وفى صلاحيته للحياة ، ليس على النحو الذى يصوره به الشيخ محمد عبده ! وأن الإسلام على عهد الرسول صلى الله عليه وسلم وعلى عهد صحابته رضوان الله عليهم ، لا يفترق عن الإسلام كما فهمه المسلمون بعد ذلك ، وعلى نحو ما تمسكوا به فى عهود ضعفهم ! !

وإذن فالشيخ محمد عبده مجرد متفائل . . . يحاول الدفاع عن الإسلام ، فيطبعه بطابع مثالى . . . كما يحاول أن يجعل له مكانا فى الحياة الحديثة ، مع أنه ليس له مكان فيها ! !

(١) دائرة المعارف الإسلامية ـ الطبعة المختصرة باللغة الإنجليزية : ص ٤٠٥ : ٤٠٧

وهكذا يصاب من المستشرقين كل من يكتب عن الإسلام ، بعقيدة المؤمن به ، إما فى شخصه وطبعه كجمال الدين الأفغانى ، أو فى تفكيره ورأيه كالشيخ محمد عبده !!!

محمد عبده والسيد أحمد خان :

يذكر المرحوم أحمد أمين فى تعليقه وترجمته للسير « سيد أحمد خان » فى الهند ، أنه يشبه الشيخ « محمد عبده » فى مصر ، من حيث أن كلا منهما كان مصلحا دينيا ، وقصد إلى الإصلاح عن طريق التربية ، مؤثراً هذا الطريق على طريق الثورة والاحتكاك بالمستعمرين ـ وهو الطريق الذى سلكه جمال الدين الأفغانى . . . يقول [1] :

« . . . ثم كلاهما كان يرى أن السلطان : فى مصر وفى الهند ، فى يد الإنجليز ، ولهم من القوة : المادية من الأسلحة والذخائر فى البر البحر ، ومن القوة العلمية والسياسية ، مالا تستطيع الهند ومصر مقاومته !! قد يستطيعون المقاومة إذا اتحدوا ، ولكن كيف يكون اتحادهم مع جهلهم وضعف خلقهم ؟ ؟ بل كيف يكون ذلك مع فساد أمرائهم ، وبحثهم عن منافعهم الشخصية ، ولو على حساب الأمة ؟ ؟ قالا : إذن ، فالأولى مسالمة الإنجليز ، والتفاهم معهم ، وأخذ ما نستطيع لخير الشعب منهم ! . . . »

والأستاذ أحمد أمين يشير بهذه « المسالمة » الإنجليز ـ فيما يخص الشيخ محمد ، عبده ـ إلى مهادنته للورد كرومر . . . ولكن مهادنة الشيخ عبده لكرومر إنما كانت لحماية نفسه من اضطهاد الخديوى عباس الثانى إياه ، كى يتمكن

(١) كتاب زعماء الإصلاح : ص ١٢١

من إعلان رأيه فى إصلاح الأزهر والدفاع عنه ، وحتى يستمر فى نشاطه الفقهى ، وفى أحاديثه التوجيهية والعلمية فى مجالسه ودروسه . كانت أيضاً لحماية أوقاف المسلمين الخيرية ، التى أخذ هذا الخديوى الشاب فى تصفيتها — جشعا منه — بسبب أو بآخر ، ويضيفها إلى أملاكه الخاصة !!

لقد كانت توجد فى مصر سلطتان : سلطة الاحتلال وسلطة أخرى محلية وهى سلطة الخديوى ، بينما كانت توجد فى الهند سلطة واحدة : هى سلطة الاحتلال الإنجليزى . . . فهناك نوع من المفارقة بين الهند ومصر ، وبالتالى بين موقف الشيخ عبده وموقف السير سيد أحمد خان . فالموالاة للسلطة القائمة هناك كانت واضحة لتحقيق منفعة شخصية أو لتحقيق خدمات للاستعمار ، أما التفاهم هنا فى مصر مع ممثل السلطة المحتلة فكان للوقاية ، والحيلولة دون استمرار تنفيذ الخطة الموضوعة لتصفية أوقاف المسلمين ، وتوجيهها وجهة أخرى غير التى وقفت عليها من الخيرين !!!

ثم إن الشيخ محمد عبده له ماض طويل فى الكفاح ضد الاستعمار ، سواء وهو بمصر ، أو حين كان فى باريس ، أو فى بيروت ، أو فى شمالى أفريقيا . مع أنه لم يعرف للسيد « أحمد خان » موقف واحد ضد الاستعمار البريطانى ، ولا ضد النفوذ البريطانى فى صورة ما فى الهند ، حتى قبل نقل السلطة من شركة الهند الشرقية الإنجليزية إلى التاج البريطانى سنة ١٨٥٧ م !!

يضاف إلى ذلك ، أن الشيخ محمد عبده لم يحاول فى « إصلاحه الدينى » — كما حاول سيد أحمد خان — أن يوقف مبدأ من مبادىء الإسلام الرئيسية كمبدأ الجهاد ، ولا أن يمالىء المسيحيين فى الاعتراف بإنجيل من أناجيلهم الأربعة : « إنجيل متى ، وإنجيل لوقا ، وإنجيل يوحنا ، وإنجيل مرقس » — وهى جميعها تدخل فى ما يعرف « بالعهد الجديد » —

بل كتب كتابه المشهور فى فضل الإسلام على المسيحية ، وهو : « الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية » . فى حين كتب السيد أحمد خان كتابه : « تبيان الكلام » يدافع فيه عن صحة المسيحية كرسالة من السماء بوضعها الموجوده فى الأناجيل الأربعة بين المسيحيين . . . تلك الأناجيل التى كتبها بعض من الحواريين على حسب رواية كل منهم . وعلى حسب ما تصوره وأدركه شخصياً من تعاليم المسيح ! !

وقد عاد المرحوم الأستاذ أحمد أمين ـ بعد ما ذكر من وجه الشبه بين السيد أحمد خان والشيخ محمد عبده ـ إلى الحديث عن السيد أحمد خان وموقفه من البريطانيين فى الهند . . . فقال :

« . . . عند ما قام الهنود بحركة عنيفة فى ثورتهم على الاستعمار البريطانى سنة ١٨٥٧ م ، وهاج الرأى العام على الإنجليز هياجاً شديداً ، كان السيد أحمد خان متزنا ، مخالفا للرأى العام ! ورأى أن هذه الثورة لا تأتى بنتيجة ، وأن آخر أمرها عودة الإنجليز إلى السيطرة ثانية ، من غير فائدة إلا ضحايا الطرفين ! وأنّ قتل الإنجليز ، وخاصة المدنيين ، عمل غير إنسانى ! ! لذلك وضع خطة يبذل فيها الجهد مع أصدقائه لحماية الإنجليز من القتل ، وإنجاء من تصل إليه أيديهم منهم ! فنجا على يده وأيدى أصدقائه كثير ، وضحى فى ذلك بالكثير من ماله ، واضطهاد أقاربه ، حتى لقد طعن بعضهم بالخنجر من الثائرين ، وماتت أمه لهول الصدمة من وقع الحوادث الأليمة ! !

« فلما هدأت الثورة ، عرف له الإنجليز فضله ، وحفظوا له جميله ، وكافأوه ماديا وأدبياً . ومن ذلك الحين تأكدت الصلة بينه وبينهم فاستخدمهم فيما وضع من خطة إصلاح »[٢] ! !

---

(١) زعماء الإصلاح الحديث : ص ١٢٣ ـ ١٢٤ .

والآن . . . ترى أيُعَدُّ هذا الصنيع من السيد أحمد خان أمارة ولاء للإسلام والوطن الإسلامى ؟ ؟ أم هو أمارة على الولاء المستعمر ، وتمكينه من اغتصاب حقوق المسلمين ؟ ؟

ووجه الشبه الذى يربط به الأستاذ أحمد أمين بين السيد « أحمد خان » والشيخ « محمد عبده » ، على نحو ماذكرنا ــ قد تأثر فيه بمايصور به المستشرقون حركة السيد أحمد خان من أنها حركة إصلاحية ، ليكون لها طابع الإصلاح الدينى ، وبذلك تجد قبولا لدى المسلمين ، ومن ثم يسرى هدفها إلى نفوسهم ! ! فالذى ينقل هنا عن موقف السيد أحمد خان من الإنجليز هو تيئيس للمسلمين من مقاومة الاستعمار ، فما أبعد هذا عن أن يكون غاية لإصلاح دينى إسلامى وسياسى وطنى !

والمستشرق بلوم هاوت Blum Hardt كتب مقالا فى « دائرة المعارف الإسلامية » باللغة الإنجليزية ، يحاول فيه أن يطبع حركة السيد « أحمد خان » بطابع حركة الشيخ « محمد عبده » ــ وهو الطابع الإصلاحى ، وبنفس الأسلوب الذى كتب به المرحوم الأستاذ أحمد أمين موازناً بين الشيخ محمد عبده والسيد أحمد خان فيما ذكر هنا .(1)

والذى أميل إليه : هو أن المرحوم أحمد أمين ، فى هذا الموضوع ، قد حسن ظنه بما يكتبه المستشرقون ، على عادة كثير من الكتاب المسلمين

(1) دائرة المعارف الإسلامية ــ (المختصرة) : ص ٢٥

فى معالجتهم القضايا الإسلامية . فإنهم يقعون تحت تأثير ما يكتبه المستشرقون فى أحكامهم وأهدافهم ، دون أن يحتاطوا فى التبعية لهم ، والتأثر بهم ... وفى كثير من الأحايين يرون ما يكتبه أولئكم جديراً بالاعتبار ، لأنه فى ظنهم قائم على منطق لا يرد !!

محمد عبده ومحمد بن عبد الوهاب

كما تتلمذ ابن عبد الوهاب على «كتابات» ابن تيمية ، تتلمذ محمد عبده على «شخص» جمال الدين الأفغانى ... ولكن مع فارق فى التلمذة ، وفارق آخر فى نتيجة هذه التلمذة :

● «محمد بن عبد الوهاب»: حفظ لابن تيمية وأكدما حفظه ، ولكن لم ينمّه ، ولم يمتحنه ... أبقى عليه كما هو ، وإن ركز عنايته فى بعض جوانبه دون البعض الآخر ، على نحو ما يعرف له من تأكيده الجانب السلبى فى تعاليم ابن تيمية دون الجانب الإيجابى منه ، كاستخدام الاجتهاد مثلا . واستطاع أن يوفر على العناية بهذه التعاليم ، سلطة وحكومة تهتم بها وبصيانتها — على الأقل من الوجهة الرسمية .

● أما «محمد عبده»: فقد تلقى على جمال الدين الأفغانى ، واستمع إليه ، وشاركه الرأى ، وعبر عما ينسب إليه من فكر ، ومع ذلك لم يبق فى حدود ما تركه جمال الدين ، بل امتحنه ونماه ، وخلق منه نظاماً علمياً وعقلياً متعدد الجوانب ، وإن كان موحد المصدر وموحد الغاية .

اختبر محمد عبده ما خلفه جمال الدين، أو ما تركه فى نفسه كتلميذ له.. فلم يرقه

سبيل إثارة الحماس الشعبي ، لأن هذا السبيل مؤقت فى تأثيره ، كما أنه غير مأمون العاقبة ! ولذا حاد عنه رويداً رويداً ، بعد أن شارك فيه أستاذه ، وبعد أن استمر فيه أيضا بعد أستاذه مشاركا عرابى ورجاله فى ثورتهم المشهورة التى انتهت بالاحتلال البريطانى سنة ١٨٨٢ م[1] .

وبعد أن اختبر « محمد عبده » ما عرف لجمال الدين الأفغانى من آراء ومنهج ، رسم لنفسه طريقاً آخر يؤدى فى نظره إلى ذات الغاية ، مستعيناً فى الوصول إلى هذه الغاية بذات المبادىء التى عنى بها جمال الدين . . .

رسم لنفسه طريق « التربية » : تربية الشعب ، وتربية القادة والموجهين وهم العلماء . . .

- تربية الشعب لفهم الحياة ، والسير فيها ، وإخضاع الحكم لإرادته ورأيه .
- وتربية القادة لتوجيه الشعب فى قراه ومدنه ، ولتوجيه البحث فى أكاديمية البحث : وهى الأزهر .

والأساس المشترك فى نوعى التربية عنده هو الإسلام . . .

ولكنه ليس إسلام الفرق والمذاهب ، ولا إسلام المقلدين ، ولا إسلام المبتدعين ، ولا إسلام « السلبيين » من أرباب الطرق الصوفية ! !

إنما هو إسلام القرآن الذى يحث على الإعداد الإنسانى لهذه الحياة ، وهو الإعداد القائم على الذاتية ، وعلى عدم إلغاء الشخصية الفردية . . .

ولهذا فإن « الاجتهاد » مطلوب للإسلام ، أو هو نتيجة من نتائج الإسلام الصحيح .

(١) هذا الاحتلال كان متوقعاً من وقت لآخر بدون هذه الثورة . واقتران الاحتلال بهذه الثورة أمام الرأى العام العالمى ، يشبه إلى حد كبير اقتران تمكين اسرائيل فى الحرب اليهودية العربية فى ١٥ مايو سنة ١٩٤٨ من معظم الأراضى الفلسطينية ـ بمشروع الهدنة الأولى فى هذه الحرب . . . إن كلا من الأمرين كان مناورة استعمارية ، تلمست لها السياسة الغربية شبه مبرر لتنفيذها .

والغاية الأخيرة التي يقصد إليها الشيخ محمد عبده : هي نهضة المسلمين ، وصيانتهم لحقهم في أن يعيشوا متساوين مع غيرهم في الحياة ، حريصين على أن لا يُستذلوا لأحد أجنبي عنهم !!

ويتميز « محمد عبده » أيضاً في علاقته بجمال الدين — عن محمد بن عبد الوهاب في صلته بابن تيمية : بأن محمد عبده ، فوق أنه اختبر الذي ألقى إليه من جمال الدين وما وجهه به ، وأخرج نظاماً علمياً يختلف في الصياغة وإن اتحد في الأساس والغاية . . . . لم يبق في حدود « التربية » من الوجهة النظرية ، بل ضرب الأمثلة وقدم النماذج

- على مناهجه العلمية لتربية الشعب : في مدارس الجمعية الخيرية الإسلامية
- وفي برامجه الإصلاحية للبحث : بين علماء الأزهر
- وفي تأليفه الشعبي : كتفسيره جزء عمّ . . . وتأليفه الأكاديمي : كدروسه في تفسير القرآن الكريم بالرواق العباسي التي كان يؤمها قادة الشعب من الأقباط والمسلمين وكبار علماء الأزهر

لقد مارس محمد عبده إذن الجانب العملي في تطبيق فكرتي : التربية ، والاجتهاد .

بينما وقف محمد بن عبد الوهاب حارساً على تركة ابن تيمية ، وإن كان قد أضاف إلى جهود الحراسة جهوداً آخر : فإنما هو في تأكيده الحرب ضد البدع ، وفي إبراز التفرقة بين الشيعة المعتدلة من الإمامية والجماعة السنية !

هذا الاختبار الذي أجراه محمد عبده في تراث جمال الدين الأفغاني ، والذي أدى به إلى أن يتخير وسيلة أخرى : هي وسيلة « التربية » ، دفع بعض الكتاب إلى أن ينظروا إلى الشيخ محمد عبده — كما تقدم — على أنه تربوي . أو مصلح ديني ، وليس لعمله صلة بالسياسة أو الحركات السياسية !!

ودفع هؤلاء الكتاب بالتالى إلى أن يحكموا على نشاط محمد عبده بأنه فى اتجاه يغاير تماماً اتجاه جمال الدين الأفغانى !!!

ولكن إذا قصد بالسياسة : العمل على تخليص البلاد الإسلامية من الاستعمار الغربى ، أو إذا قصدبها مقاومة هذا الاستعمار . . . فإن كلا من جمال الدين ومحمد عبده ، هدف إلى مقاومة الاستعمار الغربى ، وتخليص البلاد الإسلامية من هذا الاستعمار ! فالغاية لم تتخلف عند أحدهما ، والأسس التى يجب أن تؤدى إلى ذات الغاية لم تتغير فى نظر واحد منهما أيضاً .

كذلك حاول بعض الكتاب ، أن يضع فرقا آخر بين جمال الدين ومحمد عبده وراء الوسيلة عند كل منهما ، وهو : أن « جمال الدين » اسلامى عالمى يسعى إلى تكتيل المسلمين جميعاً تحت حكومة واحدة أو فى ظل اتحاد عام ، بينما « محمد عبده » وطنى مصرى قصر نشاطه على وطنه مصر ! !

ولكن إذا روعى أن الأسس التى أقام عليها « محمد عبده » نظامه التربوى ، والتى جعلها مقدمة لتخليص البلاد الإسلامية من الاستعمار الغربى ، أو لرد الاعتداء الغربى المسيحى على الشرق الإسلامى ، هى نفس الأسس التى اتخذ منها « جمال الدين » دعامته فى مقاومة الاستعمار الغربى وفى كفاحه السياسى ، وهى : الرجوع إلى القرآن ، وإلغاء التقليد ، وإعمال الاجتهاد ، ومحاربة البدع والسلبيات . . . إذا روعى هذا فإن هذه التفرقة بين الاثنين تغدو غير مفهومة ، على النحو الذى قُصد إلى إبرازه . . . إلا على اعتبار أن محمد عبده جعل مصر « حقل » تجاربه التربوية .

ثم إنه لم يثبت من جانب آخر أن « جمال الدين » حدد غايته الأخيرة تحديداً واضحاً بإقامة حكومة واحدة تخضع لسلطانها كل البلاد والشعوب الإسلامية . . . وإنما الذى ثبت فى كتاباته فى مجلة « العروة الوثقى » ،

أن غايته : هى « الجامعة الإسلامية » بين الشعوب الإسلامية .. وقد فهم بعض الكتاب من كلمة « الجامعة الإسلامية » : الوحدة الإسلامية ، وتركوا المعنى الآخر لهذه الكلمة وهو : « الرابطة » أو الترابط . . . فى حين أن كلمة « الجامعة » فى اللغة العربية أقرب إلى المعنى الثانى منها إلى المعنى الأول ، وقد عبر جمال الدين هو نفسه تعبيراً واضحاً صريحاً بأنه لا يريد حكومة إسلامية واحدة ، بل يريد تعاوناً وترابطاً أخويا إسلامياً !

على أن هناك شيئاً آخر يتميز به « محمد عبده » فى علاقته بجمال الدين من جانب ، عن «محمد بن عبد الوهاب» فى صلته بابن تيمية من جانب آخر ، وهو : أن جمال الدين ومحمد عبده واجها حلقة من حلقات الاعتداء الغربى المسيحى على الشرق الإسلامى ، لم يواجهها ابن تيمية ولا تلميذه محمد بن عبد الوهاب من بعده ... وهى حلقة «الدراسات الإسلامية» التى يقوم بها المستشرقون الغربيون ، لا لمصلحة الاستعمار الغربى فحسب ، وإنما تنفيساً للعداوة التقليدية التى تخلفت عن الحروب الصليبية قبل كل شىء !! ولم يستطع بعض الدارسين من علماء المسيحين للتراث الإسلامى أن يخففوا من حدتها على نفوسهم عند مباشرة هذه الدراسة باسم « العلم » الذى مفهومه : الوسيلة المحايدة لخدمة الإنسانية ، فضلا عن أن يتخلصوا من هذه العداوة تماماً !!

وهكذا واجه جمال الدين « رينان » ـ المستشرق الفرنسى ومستشار وزارة الخارجية الفرنسية فى شئون شمالى إفريقية الإسلامية ، وسمع منه رأيه فى الإسلام والمسلمين ... واضطر كل من : جمال الدين ومحمد عبده ـ أن يشرحا بعض تعاليم الإسلام ، التى اتخذ منها « رينان » «وهانوتو» مركز الهجوم على الإسلام . كما اضطرا أن يفرقا فى غير لبس : بين الإسلام كدين مصدره القرآن

والسنة الصحيحة ، وبين عمل المسلمين وأفهامهم فى القرآن والسنة فى فترات متتابعة ، كصورة تبعد وتقرب من مصدرى الإسلام ، ولكنها على كل حال ليست مصدراً للإسلام كالقرآن والسنة ! !

يقول الشيخ محمد عبده فى ذلك :

« عند النظر فى أى دين ، للحكم له أو عليه فى قضية من القضايا ، يجب أن يؤخذ ممحصاً مما عرض عليه من بعض أهله ، أو محدثاتهم التى ربما تكون جاءتهم من دين آخر ! فإذا أريد أن يحتج بقول أو عمل لأتباع ذلك الدين فى بيان بعض أصوله ، فليؤخذ فى ذلك بقول أو عمل أقرب الناس إلى منشأ الدين ، ومن تلقوه على بساطته التى ورد بها من صاحب الدين نفسه » (1) .

فالحكم إذن بالتفرقة بين « جمال الدين » و « محمد عبده » ـ فيما عدا الوسيلة والطريق ـ يحتاج إلى قليل أو كثير من البحث والاختبار .

وربما يقال : إن الشىء الذى واجهه جمال الدين ومحمد عبده من دراسات علماء الغرب للإسلام ، كحلقة من حلقات الاعتداء على الإسلام ، وكسبب من أسباب رد الفعل فى استمرار الحركات الإسلامية فى العالم العربى والإسلامى ، متجهة هذا الاتجاه المناوىء للغرب المسيحى . . . قد واجه ابن تيمية من قبل فى وقته ، وكان سبباً فى أن يؤلف كتابه : « الرد الصحيح على من بدل دين المسيح » !

ولكن واقع الأمر ، أن الذى كتبه ابن تيمية فى كتابه هذا ليس رداً على هجوم باسم الدراسات الإسلامية موجه للإسلام . . . وإنما هو تقدير للمسيحية فى أناجيلها الأربعة من وجهة نظره الإسلامية .

(1) كتاب الإسلام والنصرانية : ص ٢٢

وأخيرا . . .

إن كلا من محمد عبده وجمال الدين نادى بإحياء الكتب القديمة ، وبالأخص تلك التى تمثل « الأصالة » والإمامة فى الرأى والفهم . . .

ترى هل كان حدبهما على إحياء هذه الكتب رد فعل لصنيع المدارس التبشيرية والإرساليات الثقافية الغربية المسيحية التى انتشرت فى شاطىء الشام (لبنان) على البحر الأبيض المتوسط على أثر الحروب الصليبية، وفى مصر بعد حملة نابليون ، وهى التى حاولت فيما بعد أن تجعل اللغة « العامية » اللغة الأولى فى الكتابة والحديث للبلاد العربية ، وبذلك تحول هذه اللغة العامية ـ بعد انتشارها على مر الزمن ـ دون تلاوة القرآن وفهمه . . . كما حاولت أيضاً أن تضع حدا فاصلا بين التراث الماضى للفكر الإسلامى والجماعة الإسلامية ، عن طريق تمجيد الجديد لأنه جديد ، والحط من قيمة القديم لأنه قديم ؟ ؟

وكما أن محمد عبده يتميز عن جمال الدين فى التعاليم المشتركة بينهما على النحو السابق ، يتميز عنه هنا فى جانب إحياء التراث العربى الإسلامى القديم بنفس الطريقة التى تميز بها من قبل ... فقد ضرب المثل العملى فى هذا الجانب ، ولم يقف عند حد المطالبة بتحقيقه من الوجهة النظرية ، بل أضاف إلى المطالبة بذلك أن أخرج عدة كتب قديمة ، كما شرح عددا آخر منها .

التجديد في الفكر الإسلامي

اتجاه الفكر الإسلامي منذ بداية القرن العشرين :

منذ نهاية القرن التاسع عشر . . . بعد وفاة «جمال الدين الأفغانى» ، وبعد أن توفر الشيخ «محمد عبده» على ما سماه الإصلاح الديني ، وبعد أن ظهر «مصطفى كامل» كزعيم لحركة المقاومة السياسية . . اتجه الفكر الإسلامى المقاوم للاستعمار الغربى هنا فى رقعة الشرق الأدنى إلى شعبتين :

• الشعبة الأولى : اتجهت إلى التعبئة الروحية والإصلاح الدينى ، عن طريق عرض الإسلام عرضاً واضحاً ، والعمل على جعله أساساً فى التربية الوطنية . وسبيل ذلك : إصلاح الأزهر ، وإحياء الكتب القديمة . . . وقد مثلت المدرسة «السلفية» التى قادتها مجلة «المنار» هذه الشعبة بعد وفاة الشيخ محمد عبده .

• والشعبة الثانية : اتجهت إلى تعبئة الحماس القومى فى الجيل الناشىء ، عن طريق : الصحافة ، والاجتماعات العامة ، ثم عن طريق تأسيس «الجامعة المصرية» ، بسعى من مصطفى كامل نفسه .

ففكرة «الجامعة المصرية» وجدت أولا لخدمة القضية المصرية ، وهى قضية التحرر من الاستعمار الغربى . وتفكير «الجامعة» ، هو نوع من التفكير يتجه إلى مقاومة الاستعمار الغربى عن طريق تخريج أحرار فى التوجيه غير خاضعين لنظام التعليم الرسمى إذ ذاك ، وهو نظام وضعه الاحتلال البريطانى ، ولم تزل رواسب هذا النظام باقية فى اتجاه المدرسة المصرية إلى وقت قريب :

وروعى إذ ذاك ـ لتحقيق هدف «الجامعة» ـ أن يبعد بها عن الطابع الرسمى والإشراف الحكومى . وأنشئت بهذا الطابع سنة ١٩٠٨ م ، واستمرت

بعيدة عن الإشراف الحكومى فترة طويلة من الزمن ، إلى أن ضمها « على ماهر » فى سنة ١٩٢٥ م إلى التعليم الحكومى ، على أن يحتفظ باستقلالها .

وفى جو « الجامعة » . . .

وفى داخل الاتجاه السياسى « القومى » ، الذى يعد متوازياً مع اتجاه « الإصلاح الدينى » ، إذ كلاهما يهدف إلى مقاومة الاستعمار الغربى . . .

فى هذا وذاك ، قام ما يعرف بـ « التجديد والمجددين » ، أو ما يصح أن يطلق عليه : « الفكر الإسلامى المغرَّب » Westernized . . .

إنه ذلك الفكر فى المجتمع الإسلامى الذى يسير فى اتجاه الفكر الغربى ، أو بمعنى أدق ذلك الفكر الذى يسير إما فى اتجاه « الاستشراق » وتوجيه الدراسات الإسلامية فى الجامعات الغربية ، أو فى الاتجاه « الطبيعى » العلمى هناك .

يقول المستشرق الإنجليزى جب Gibb فى تحديد هذين الاتجاهين [١] :

« إن النتائج التى أعقبت نشاط الشيخ عبده اتجهت بعده إلى اتجاهين متقابلين :

● « فمن جانب نشأ محيط (مدنى) فى التفكير : صور على أنه « التجديد » . وهو يقوم على الاحتفاظ بالعقيدة الإسلامية ، ولكنه متأثر فى قوة بالأفكار الغربية . . . والمثل التقدمى لهذا التجديد يميل إلى « العلمانية » ، التى تهدف إلى فصل (الدين) عن (الدولة) ، والاستعاضة بالنظام الغربى (للقانون) عن الشريعة الإسلامية !

« وقد طبقت مبادىء (العلمانية) فى تركيا بعد إلغاء الخلافة العثمانية فى سنة ١٩٢٤ م . . . وفيما عدا تركيا من البلاد الإسلامية يجد هذا الاتجاه سنداً قوياً له ، ولكن مع موقف معتدل بعض الاعتدال من المؤسسات والتقاليد الإسلامية ! ومهما كانت نظرات المشجعين (للعلمانية) فى البلاد

(١) فى كتابه « المذهب المحمدى » ص ١٣٥

الإسلامية إلى القانون والسياسة ، فوقفهم التوجيهي يمكن أن يلخص :

— فى الرفض العام لتعاليم القرون الوسطى (فى الإسلام !) كسلطة لا تعقيب عليها

— وفى الاحتفاظ بالحرية الإنسانية فى تقدير الأشياء ، وفى كون العقل وحده هو الفيصل فى ذلك - (وليس الإسلام) ! !

● ومن جانب آخر تكوّن حزب دينى : يسمى نفسه بـ « السلفية » ، وهو يتفق مع الاتجاه العلمانى فى رفض سلطة تعاليم القرون الوسطى ، ولكن مع قبول القرآن والسنة ، كأساس للفصل فى الحقائق الدينية .

« وهؤلاء السلفيون ، فى مقابل المجموعة العظمى من علماء الأزهر : يعتبرون مصلحين ، وفى مقابل المجددين أو العلمانيين : يرفضون مذهب « الحرية العقلية » الذى هو وليد الغرب .... وكان زعيم هذا الاتجاه الإصلاحى السلفى تلميذ الشيخ عبده : محمد رشيد رضا السورى الذى توفى ١٩٣٥ م » . . .

فالتجديد إذن — فى رقعة الشرق الأدنى — منذ بداية القرن العشرين :

هو محاولة أخذ الطابع الغربى ، والأسلوب الغربى فى تفكير الغربيين ، سواء : فى تعبيرهم عن الدين ، أو فى تحديدهم لمفاهيمه ومفاهيم الحياة التى يعيشونها ، أو فى تقديرهم للثقافات الشرقية الدينية والإنسانية !

يقول صاحب « مستقبل الثقافة فى مصر » :

« فهى — أى مصر — إنما أنشأت تلك الجامعة لترتفع بالشباب المصرى عن ذلك التعليم الآلى الذى فرضته عليهم الظروف ، ولترقى بهم إلى تعليم حر مستقل ، يهيئهم أو يهىء بعضهم على الأقل ليكونوا علماء أحرارا مستقلين ! والظاهر أن مصر لا تريد أن تعبث ولا أن تهزل حين تقرر أنها تريد أن تكوّن من شبابها علماء أحرار مستقلين ، يشبهون أمثالهم

فى الأمم الأخرى ، ويثبتون لهم ، ويشاركونهم فى الإنتاج العلمى الحر المستقل الذى لا تقوم الحضارة بدونه ، ولا تستطيع أن تثبت ولا أن تنمو إلا إذا اتخذته لها أساساً »[1] !!

كما يقول :

« الجامعة تمثل العقل العلمى ، ومناهج البحث الحديثة ، وتتصل اتصالا مستمراً بالحياة العلمية الأوربية ، وتسعى إلى إقرار مناهج التفكير الحديث شيئاً فشيئاً فى هذا البلد »[2] !!

وصاحب مستقبل « الثقافة فى مصر » يذهب فى طلب الأخذ عن الغرب وسلوك طريقهم فى البحث والتعليم إلى أن يبتدأ بذلك منذ مرحلة التعليم الثانوى ، ولهذا يوصى بتعليم اللغتين « اللاتينية واليونانية » فى مرحلة هذا التعليم قبل الجامعة ، ضماناً لمساوقة الغرب والسير معه فى اتجاه واحد !!

ويرى أن ما سلكه الغرب ، يجب أن تسلكه مصر فى طريقها التجديدى ... ومن ذلك تعليم اللغتين اللاتينية واليونانية فى التعليم الثانوى ، قبل العالى !! يقول :

« وإذا كان كل هذا حقاً ، فليس على مصر إلا أن تنظر إلى الأمم الحية الراقية : كيف تسلك طريقها إلى تكوين العلماء الأحرار المستقلين ، ثم تسلك نفس هذا الطريق التى تسلكها هذه الأمم »[3] . . .

« إن التعليم العالى الصحيح لا يستقيم فى بلد من البلاد الراقية إلا إذا

(1) مستقبل الثقافة : ج ٢ ص ٢٨ ــ ٢٩ (مطبعة المعارف ــ يوليو سنة ١٩٣٨ م)
(2) المصدر السابق : ج ٢ ص ٣٩
(3) المصدر السابق : ج ٢ ص ٢٨٩

اعتمد على اللاتينية واليونانية على أنهما من الوسائل التي لا يمكن إهمالها ولا الاستغناء عنها ... فدرس اللاتينية واليونانية في الجامعة لا يغني عن درسهما في المدارس العامة ، بل يستلزمه استلزاماً »[1] !!

وقد أوضح المؤلف مرة أخرى معنى هذا « التجديد » في موضع آخر :

« ولكن السبيل إلى ذلك واحدة فذة ليس لها تعدد ... وهي : أن نسير سير الأوربيين ونسلك طريقهم ، لنكون لهم أنداداً ، ولنكون لهم شركاء في الحضارة : خيرها وشرها ، حلوها ومرها ، ما يُحب منها وما يكره ، وما يحمد منها وما يعاب »[2] !!

فإذا كنا نريد هذا الاستقلال العقلي والنفسي ، الذي لا يكون إلا بالاستقلال العلمي والأدبي والفني ، فنحن نريد وسائله بالطبع ... ووسائله : أن نتعلم كما يتعلم الأوربي ... « ولنشعر كما يشعر الأوربي ، ولنحكم كما يحكم الأوربي ، ثم لنعمل كما يعمل الأوربي ، ونصرف الحياة كما يصرفها »[3] !!!

فتجديد الفكر في المجتمع الإسلامي هنا ، دعوة إلى مسايرة الأوربيين : في تفكيرهم وفي خطواتهم في الحياة ، وفي فصل الدين عن السياسة ، وفي إبعاد الدين واللغة عن مجال الترابط ... « ومن المحقق أن تطور الحياة الإنسانية قد قضى منذ عهد بعيد بأن وحدة الدين ، ووحدة اللغة لا تصلحان أساساً للوحدة السياسية ، ولا قواماً لتكوين الدول »[4] !!

والأساس الذي قامت عليه فكرة « التجديد » على هذا النحو ، عند صاحب

(١) المصدر السابق : جـ ٢ ص ٢٨٩ ، ٢٩٣
(٤) المصدر السابق : جـ ١ ص ٤٥
(٣) المصدر السابق : جـ ١ ص ٤٩ — ٥٠
(٤) المصدر السابق : جـ ١ ص ١٥

« مستقبل الثقافة فى مصر » : هو أن العقلية المصرية عقلية أوربية ، أو قريبة قربا شديداً من الأوربية ، ولها اتصال وثيق بالعقلية اليونانية ، وبعيدة كل البعد عن العقلية الشرقية !! وهى منذ قديم الزمان — منذ العهد الفرعونى — لم تتأثر بالطارىء عليها فى أى عصر ، فلم تتغير بالفرس ولا بالرومان ، ولا بالعرب أو الإسلام . . . يقول :

« وأنا — من أجل ذلك — مؤمن بأن مصر الجديدة لن تبتكر ابتكاراً ، ولن تخترع اختراعاً ، ولن تقوم إلا على مصر القديمة الخالدة (الفرعونية !) ... وبأن مستقبل الثقافة فى مصر لن يكون إلا امتداداً صالحاً راقياً ممتازاً لحاضرها المتهالك الضعيف ، ومن أجل هذا لا أحب أن نفكر فى مستقبل الثقافة فى مصر إلا على ضوء ماضيها البعيد (الفرعونى!) ، وحاضرها القريب (وهو الاتجاه الحر فى التفكير!) . . .

« ومعنى هذا كله واضح جداً : وهو أن العقل المصرى (القديم!) لم يتصل بعقل الشرق الأقصى اتصالا ذا خطر ، ولم يعش عيشة سلم وتعاون مع العقل الفارسى ، وإنما عاش معه عيشة حرب وخصام !

« معنى ذلك أن العقل المصرى قد اتصل من جهة : بأقطار الشرق القريب (الشام وفلسطين والعراق) اتصالا منظماً مؤثراً فى حياته ومتأثراً بها ، واتصل من جهة أخرى: بالعقل اليونانى منذ عصوره الأولى اتصال تعاون وتوافق وتبادل مستمر منظم للمنافع فى الفن والسياسة والاقتصاد . . . إن العقل المصرى منذ عصوره الأولى ، عقل إن تأثر بشىء فإنما يتأثر بالبحر الأبيض المتوسط ، وإن تبادل المنافع على اختلافها فإنما يتبادلها مع شعوب البحر الأبيض المتوسط » [1] ! !

(١) المصدر السابق : جـ ١ ص ٦ ، ١٠ ، ١١

« . . . فأما المصريون أنفسهم فيرون أنهم شرقيون ، وهم لا يفهمون من الشرق معناه الجغرافى اليسير وحده ، بل معناه العقلى والثقافى ! فهم يرون أنفسهم أقرب إلى الهندى والصينى واليابانى ، منهم إلى اليونانى والإيطالى والفرنسى ! وقد استطعت أن أفهم كثيراً من الخطأ ، وأسيغ كثيراً من اللغط ، وأفسر كثيراً من الوهم ، ولكنى لم أستطع قط ولن أستطيع فى يوم من الأيام أن أفهم هذا الخطأ الشنيع ، أو أسيغ هذا الوهم الغريب » [1] ! !

« وكانت مصر من أسبق الدول الإسلامية إلى استرجاع شخصيتها القديمة (!) التى لم تنسها يوماً من الأيام . . . فالتاريخ يحدثنا بأنها قاومت الفرس أشد المقاومة ، وبأنها لم تطمئن إلى المقدونيين حتى فنوا فيها ، وأصبحوا من أبنائها واتخذوا تقاليدها وسننها لهم تقليداً وسنناً ! !

« والتاريخ يحدثنا كذلك ، بأنها قد خضعت لسلطان الإمبراطورية الرومانية الغربية والشرقية على كره مستمر ومقاومة متصلة ، فاضطر القياصرة إلى أخذها بالعنف وإخضاعها للحكم العرفى ! !

« والتاريخ يحدثنا كذلك ، بأن رضاها عن السلطان العربى بعد الفتح لم يبرأ من السخط ، ولم يخلص من المقاومة والثورة ، وبأنها لم تهدأ ولم تطمئن إلا حين أخذت تسترد شخصيتها المستقلة فى ظل ابن طولون ، وفى ظل الدول المختلفة التى قامت بعده ! !

« فالمسلمون إذن فطنوا منذ عهد بعيد إلى أصل من أصول الحياة الحديثة ،

(١) المصدر السابق : حـ ١ ص ١٥

وهو : أن السياسة شيء والدين شيء آخر ، وأن نظام الحكم وتكوين الدول إنما يقومان على المنافع العملية ، قبل أن يقوما على شيء آخر !

« وهذا التصور هو الذى تقوم عليه الحياة الحديثة فى أوربا . . . فقد تخففت أوربا من أعباء القرون الوسطى ، وأقامت سياستها على المنافع الزمانية ، لا على الوحدة المسيحية ، ولا على تقارب اللغات والأجناس »[1] !!

« فأما الآن وقد عرفنا تاريخنا ، وأحسسنا أنفسنا ، واستشعرنا العزة والكرامة ، واستيقنا أن ليس بيننا وبين الأوربيين فرق فى الجوهر ، ولا فى الطبع ، ولا فى المزاج ، فإنى لا أخاف على المصريين أن يفنوا فى الأوربيين »[2] !!

وفيما نقلناه هنا من « مستقبل الثقافة فى مصر » ، خاصاً بالأسباب التى تدعوه إلى فهم « التجديد » على أنه مسايرة للغربيين فى كل شيء ، أشار المؤلف إلى شيئين :

● إلى أن اتصال العقل المصرى القديم بالعقل اليونانى كان اتصال تعاون وتوافق ، وتبادل مستمر منظم للمنافع : فى الفن ، والسياسة ، والاقتصاد . . . ويوضح هذا التفاعل نص منقول عن مولانا « محمد على » فى تعليقه على ترجمة القرآن الكريم[3] . . . يقول :

« فى سنة ٣٣٢ قبل الميلاد فتح الإسكندر مصر ، وبنى مدينة الإسكندرية . ومن هذا التاريخ ظهرت مرحلة جديدة فى ثقافة مصر ، فقد اختلطت الثقافة المصرية بالفكر الإغريقى وغيره ، وأصبحت فى طبيعتها ثقافة عالمية !

(١) المصدر السابق : حـ ١ ص ١٧ ، ١٨ (٢) المصدر السابق : حـ ١ ص ٦٣
(٣) المصدر السابق : حـ ١ ص ٤١٣

« وفى وقت هيرودوت تأثر العقل الإغريقى الحساس بـ (الأسرار) Mystery والحكمة المصرية . . . وبهذا صارت أرض مصر عالمية : فى الدين ، والثقافة ، والفلسفة .

« وبعد أن ضمت مصر فى سنة ٣٠ قبل الميلاد إلى الإمبراطورية الرومانية ، أصبحت عبادة الإله (المصرى) Serapis شائعة فى قلب الإمبراطورية الرومانية . »

فالعقل المصرى القديم إذن ، كان عقل السحر والحكمة ، وعابداً للإله Serapis ، وقد بقى هذا العقل دون أن يتفاعل فى انسجام مع الثقافة العربية الإسلامية !! ولذا كانت مصر أسبق الدول الإسلامية إلى استرجاع شخصيتها القديمة التى لم تنسها يوماً من الأيام ، ولم يتهدأ ولم تطمئن إلا حين أخذت تسترد شخصيتها المستقلة فى ظل « ابن طولون » ، وفى ظل الدول المختلفة التى قامت بعده !!

• الأمر الثانى الذى أشار إليه صاحب « مستقبل الثقافة فى مصر فى هذا المقام هو : أن تطور الحياة الإنسانية قد قضى منذ عهد بعيد ، بأن وحدة الدين ووحدة اللغة ، لا تصلحان أساساً للوحدة السياسية ، ولا قواماً لتكوين الدول ! والمسلمون من أجل هذا ، فطنوا منذ عهد بعيد إلى أن السياسة شىء والدين شىء آخر ، وأن نظام الحكم وتكوين الدول ، إنما يقومان على المنافع العملية قبل أن يقوما على شىء آخر ، وهذا أصل من أصول الحياة الحديثة !!

ولا أدرى إذا كان المؤلف[1] لايزال يرى الآن : أن الترابط بين الجامعة العربية

(١) يشغل سيادته الآن منصب رئيس اللجنة للجنة الثقافية فى جامعة الدول (العربية) ، كما حصل على جائزة (الدولة) التقديرية

على أساس من اللغة العربية والتاريخ العربى المشترك يمكن أن يستثنى من هـــذا الأصل للحياة — أى إلغاء اللغة ووحدتها ، والدين ووحدته — فى ترابط الشعوب وتكوين الدول ؟ ولعلهما إذا ألغى اعتبارهما فى الترابط فى الشعب الواحد وتكوينه ، فإلغاؤهما أولى فى الترابط بين جماعات عديدة ودول متفرقة ! !

وعلى كل حال . . . نخلص مما قاله هنا إلى أن : التجديد هو أخذ كل ما عند الغربيين : من فكر ، ومنهج للبحث ، وحضارة ، وعادات ، وتقليد فى فصل الدين عن السياسة . . . الخ .

و « التجديد » يرى أن ذلك هو الذى يناسب العقلية المصرية التى لم تتغير بأحداث الشرق الثقافية . وفى مقدمتها الفتح الإسلامى العربى ، وبقيت على وضعها القديم الفرعونى فى انسجام وتعاون مع العقلية اليونانية ، وعقلية البحر الأبيض المتوسط !!

فـ « التجديد » فى الفكر الإسلامى الحديث فى رقعة الشرق الأدنى : محاولة — لا احتياط فيها — لمتابعة التفكير الأوربى : فى اتجاهه ، وفى أحكامه ، وفيما فصل فيه من مشاكل الحياة ، وفى مدارسه ! ! ومكان هذا التجديد المختار هو « الجامعة المصرية » ، والقائمون على أمرهم « العلماء الأحرار المستقلون » .

أما عدا ذلك من المؤسسات الدراسية القائمة : كالأزهر ، فلا يصلح لهذه الرسالة!! بل لا يصلح حتى للإشراف على توجيه اللغة العربية، والدراسات الإسلامية!!

يتحدث صاحب « مستقبل الثقافة فى مصر » - عن (الأزهر) فى سخرية ، وفى تحريض للقائمين بأمر الحكم على أن لا يحفلوا بأمره ولا برأى رجاله :

« فلا هو — الأزهر — كسب من حرية الرأى ، ولا هو حصل من العلم

الحديث ، ولا هو عرف من اللغات السامية ، ولا هو أتقن من علوم اللغة العربية نفسها ولا آدابها ما يؤهله لهذا الإشراف ، فضلا عن أن يجعل إشرافه — على اللغة العربية — نافعا مفيدا »[1] ! !

« يجب أن ننظر إلى اللغة العربية نظرة مدنية صريحة ، وأن نعالج أمورها كلها على هذا النحو ، فى غير تردد ولا اضطراب ، وفى غير خوف ولا إشفاق !!

« إننا انتهينا إلى عصر يجب أن تكسد فيه سوق التجارة باتهام الناس بالخروج على الدين »[2] ! !

« فقد أحس المشرفون على شئون التعليم منذ أكثر من نصف قرن ، أن تعلم اللغة العربية يحتاج إلى كثير من العناية ، ليصبح ملائماً للتقدم الذى ظفرنا به فى التعليم المدنى ! وأحسوا أن (الأزهر) لا يستطيع أن ينهض بهذه المهمة ، لمكانه حينئذ من الإسراف فى المحافظة ، والامتناع عن التجديد ، والعجز عن أن يسيغ العلم الحديث ، بل عن أن يقبل التفكير فيه »[3] ! !

ويذكر المؤلف — بطريق ضمنى — عجز (الأزهر) عن الصلاحية للإشراف على الدراسات الإسلامية ، فى قوله :

« وليس من شك فى أن طبيعة الحياة العصرية ، تقتضى أن تعنى (كلية الآداب) عناية خاصة بالدراسات الإسلامية على نحو علمى صحيح ! لأن (كلية الآداب) متصلة بالحياة العلمية الأوربية ، وهى تعرف جهد (المستشرقين !) فى الدراسات الإسلامية ! ! ومن الحق عليها أن تأخذ بنصيبها

(١) مستقبل الثقافة : حـ ٢ ص ٣١٠
(٢) المصدر السابق : حـ ٢ ص ٣١١
(٣) المصدر السابق : ص ٣٧٢

من هذه الدراسات ، لتلائم بين جهود مصر التى ترى لنفسها زعامة البلاد الإسلامية وبين جهود الأمم الأوربية » !

طابع التفكير الغربى :

أما التفكير الغربى الذى يجب أن يتبع هنا فى مصر : فى منهجه ، وفى أحكامه . . . فى موضوعات البحث ، شرقية أو غربية ، باسم « التجديد » . . . فهو ليس إلا تفكير (القرن التاسع عشر) يومئذ ! !

يجب أن يُتتبع هذا التفكير منذ أن نشأت حركة « التجديد » فى مصر ، وتولت زعامتها « الجامعة » ، وباشرت هذه الزعامة « كلية الآداب » ، أو أريد لها أن تباشرها ، ومنذ دعا لهذه الحركة التجديدية صاحب « مستقبل الثقافة فى مصر » ! !

والتفكير الغربى فى (القرن التاسع عشر) ، هو التفكير المادى الطبيعى الذى انتهى بالأوربيين إلى ذروة الاستعمار الغربى للبلاد الإسلامية ، ولبلاد المواد الأولية فى أفريقية وآسيا للصناعة الأوربية ، ثم إلى قيام الشيوعية الروسية فى أعقاب الحرب العالمية الأولى سنة ١٩١٧ م ! ! وهذا التفكير المادى يقوم جملة على تمجيد القوة المادية والمظاهر الحضارية الآلية والتفسير الاقتصادى للتاريخ البشرى ، كما يقوم على التقليل من شأن الروحيه الدينية والمثالية الإنسانية ، أى على التقليل من المعانى والأهداف التى تتسم بسمة الإنسانية ، أو الدينية الأخلاقية !!

فـ «التجديد» الفكرى فى مصر ، أو الفكر الإسلامى « المغرَّب » ، أخذ نفس الطابع ، واحتكم إلى نفس المقاييس التى يحتكم إليها تفكير (القرن التاسع عشر) ، وهو ما يسمى باتجاه الماديين العلميين ، أو التفكير المادى الطبيعى ! وانزلق هذا « التجديد » فى مصر ، بشعور أو بدون شعور ، إلى نفس الهدف.

الذى هدف إليه ذلك التفكير . . . وهو تمجيد القوة المادية ، والتقليل من شأن الروحية أو المثالية الإنسانية !!

و« الغرب » قد مجد القوة المادية يومئذ : لأنه يمتلكها ... وخفف من وزن الروحية والمثالية الإنسانية : لأنه لا يريد فى الجانب العملى أن يسلك مع الشعوب التى استعمرها نفس السلوك الخاص بأصحاب القوة المادية - وهم الأوربيون ، كما تحتم ذلك الروحية الدينية أو المثالية الإنسانية[1] !!

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى رأى «الغرب» فى ضعف الشعوب المستعمرة - وهى الشعوب الإسلامية فى رقعة العالم الإسلامى ، فرصة يربط فيها بين مظاهر الضعف عندهم وبين « ثقافتهم » ومصدر هذه الثقافة ، حتى يحول فى وقت ما - قرب أو بعد هذا الوقت - بينهم وبين التمسك بهذه «الثقافة» واحتضانها !

كما رأى فى ضعف هذه الشعوب نفسها فرصة أخرى للتنفيس عن « الصليبية » التى دفعته فيما مضى ، وبتحريض من الكثلكة والكنيسة الغربية ، إلى الاعتداء على البلاد الإسلامية مدة ثلاثة قرون تقريباً باسم الصليب ، دون أن يحصل على هدفه الأصلى : وهو طرد المسلمين من بيت المقدس ، وإبعاد السيادة الإسلامية عن « مزار المسيحية » ، ودون أن يحصل على مغنم آخر سريع إذ ذاك !!

(١) ● التفكير المادى العلمى أو الطبيعى ينقسم إلى اتجاهين :

- الاتجاه الميكانيكى Mechanistic Materialism : وهو لا يرى وجوداً للروح أو العقل ، فضلا عن أن ينسب إليهما «تدبير الجسم»

- الاتجاه المادى الديالكتيكى Dialectical Materialism وهو المذهب المادى الماركسى ، ويرى وجود العقل والروح ، ولكن وجودها بعد وجود المادة وتابع لوجودها ... ومعنى ذلك أنه : إذا فنيت المادة فلا بقاء للروح أو العقل ، والله : لأنه خال عن المادة لا وجود له .

(٢) ● الاتجاه الروحى Spiritualism : هو الذى يرى وجوداً للروح ، سابقاً على المادة ، وليس متوقفاً عليها . ولذا يقول بالله ، كعلة للكون ... وهذا الاتجاه يقابل الاتجاه المادى بقسميه .

وفى مجال التنفيس الصليبى جال « الاستشراق » جولته هنا فى بحث الإسلام وعرض تعاليمه ... جال جولته باسم البحث العلمى والمعرفة العقلية ، وصيانة تراث الإنسانية الماضى !!

أثر الحملة الصليبية فى تشويه الاسلام :

يحدثنا صاحب كتاب : « الإسلام على مفترق الطرق »[1] عن أثر (الحملة الصليبية) فى تشوية الإسلام ، وعن دراسة (الاستشراق) لتعاليمه . . . يقول :

« . . . . . إلا أن الشر الذى بعثـــه الصليبيون لم يقتصر على صليل السلاح ، ولـكنه كان قبل كل شىء وفى مقدمة كل شىء ، شراً ثقافيا ! لقد نشأ تسميم العقل الأوروبى عما شوهه قادة الأوروبيين من تعاليم الإسلام ومثله العليا أمام الجموع الجاهلة فى الغرب !' فى ذلك الحين استقرت تلك الفـكرة المضحكة فى عقول الأوروبيين : من أن الإسلام دين شهوانية ، وعنف حيوانى ، وأنه تمسك بفروق شكلية ، وليس تزكية للقلوب وتطهيراً لها ! ثم بقيت هذه الفـكرة حيث استقرت !!

« . . . . إن من أبرز الحقائق على ذلك ، الفيلسوف والشاعر الفرنسى ڤولتير ، وهو من ألد أعداء النصرانية وكنيستها فى القرن الثامن عشر — لـكنه كان فى الوقت نفسه مبغضا مغاليا للإسلام ولرسول الإسلام »[2] !!

(١) الـكتاب نقل إلى العربية،وطبع الطبعة الثالثة١٩٥١م . والمؤلف هوالمستشرق النمساوى ليوبولد فايس . . . أسلم وتسمى باسم « محمد أسد » ، وتولى رياسة قسم الشرق الأوسط فى وزارة الخارجية الباكستانية فترة من الزمن

(٢) الإسلام على مفترق الطرق : ص ٥٨

أما وصفه لعمل « المستشرقين » ، فيودعه فى عباراته الآتية :

« لا تجد موقف الأوربى موقف كُرْهٍ فى غير مبالاة فحسب — كما هى الحال فى موقفه من سائر الأديان والثقافات عدا الإسلام — بل هو كره عميق الجذور ، يقوم فى الأكثر على صدود من التعصب الشديد ! وهذا الكره ليس عقلياً فقط ، ولكنه أيضاً يصطبغ بصبغة عاطفية قوية ! !

« قد لا تقبل أوربا تعاليم الفلسفة (البوذية) أو (الهندوكية)، ولكنها تحتفظ دائماً فيما يتعلق بهذين المذهبين بموقف عقلى متزن ومبنى على التفكير !

« إلا أنها حالما تتجه إلى (الإسلام) يختل التوازن ، ويأخذ الميل العاطفى فى التسرب ، حتى أن أبرز المستشرقين الأوربيين جعلوا من أنفسهم فريسة التحزب غير العلمى فى كتاباتهم عن الإسلام ! ! ويظهر فى جميع بحوثهم على الأكثر كما لو أن (الإسلام) لا يمكن أن يعالج على أنه (موضوع) بحث فى البحث العلمى ، بل إنه (متهم) يقف أمام قضاته ! ! إن بعض المستشرقين يمثلون دور (المدعى العام) الذى يحاول إثبات الجريمة ، وبعضهم يقوم مقام (المحامى) فى الدفاع ! ! فهو مع اقتناعه شخصياً بإجرام موكله ، لا يستطيع أكثر من أن يطلب له — مع شىء من الفتور — اعتبار (الأسباب المخففة) ! ! !

« وعلى الجملة ، فإن طريقة الاستقراء والاستنتاج التى يتبعها أكثر المستشرقين تذكرنا بوقائع (دواوين التفتيش) ، تلك الدواوين التى أنشأتها الكنيسة الكاثوليكية لخصومها فى العصور الوسطى ! أى أن تلك الطريقة لم يتفق لها أبداً أن نظرت فى القرائن التاريخية بتجرد وغير تحزب ، ولكنها كانت فى كل دعوى

تبدأ باستنتاج متفق عليه من قبل، قد أملاه عليها تعصبها لرأيها ! ويختار المستشرقون (شهودهم) حسب الاستنتاج الذي يقصدون أن يصلوا إليه مبدئياً !!
وإذا تعذر عليهم الاختيار العرفي للشهود عمدوا إلى اقتطاع أقسام من الحقيقة التي شهد بها الشهود الحاضرون، ثم فصلوها عن المتن، أو تأولوا الشهادات بروح غير علمي، من سوء القصد، من غير أن ينسبوا قيمة ما إلى عرض القضية من وجهة نظر الجانب الآخر.. أي من قبل المسلمين أنفسهم »[1] !!

وإذن فحركة « التجديد » في الفكر الإسلامي بعد بداية القرن الحاضر، تسير: إما في طريق « الاستشراق »، ودراسة المستشرقين القائمة على تشويه الإسلام، وعرض تعاليمه عرضاً مغرضاً... وإما في طريق الفكر المادي المنكر للروحية أو المستخف بها !!

● ولو استعرضنا من جديد بعض أسس هذه الدراسات الاستشراقية: كما تصورها « دائرة المعارف الإسلامية » مثلاً، وترددها مؤلفات زعماء الاستشراق من قساوسة المسيحيين وعلماء اليهود، لأمكننا أن نجملها فيما يلي:

— « محمد » مصلح ديني أسس ما سماه « الإسلام »، وأولى أن يسمى بالمذهب المحمدي... محمد بشر، وقرآنه صنعة بشرية، وصنعة بشرية يكثر فيها التناقض وعدم الانسجام !

يقول المستشرق « نيكلسون » في كتابه « الصوفية في الإسلام »:

« والقارئون للقرآن من الأوروبيين لا تعوزهم الدهشة من اضطراب مؤلفه — وهو محمد، وعدم تماسكه في معالجة كبار المعضلات ! وهو نفسه

(١) المصدر السابق: ص ٥١ — ٥٢

لم يكن على علم بهذه المتعارضات ، كما لم تكن حجر عثرة فى سبيل صحابته الذين تقبل إيمانهم الساذج القرآن على أنه كلام الله !! ولكن الصدع من هنا وجد ، وسرعان ما أظهر نتائج بعيدة الآثار »[1] !!

— و « الإسلام » الذى وضعه « محمد » تأثر فيه بالتعاليم الدينية السابقة عليه ، تعاليم اليهودية والمسيحية ، وبالأخص مسيحية الكنيسة السريانية !! ثم إن « محمدا » فى اقتباسه من المسيحية حرف الفهم فيما اقتبسه ، لأنه حكم نفسه ومنزلته وقيمته الإنسانية فى فهمها !! فقد أنكر ألوهية المسيح متأثراً بنفسه كإنسان ، ولم يرق هو فى تصور نفسه إلى منزله عيسى حتى يتصور أنه « إله » ، كما كان عيسى !!

● ولو استعرضنا بعد ذلك اعتبار المستشرقين لمصادر الاسلام :

لوجدناهم يعتبرون أن الإسلام فى دراسته : كما يؤخذ من القرآن والسنة ، يؤخذ من تفكير المسلمين فى مدارسهم المتنوعة ومذاهبهم المختلفة فى تاريخ جماعتهم ! ومعنى ذلك : أن لهذا التفكير نفس الحجية التى للقرآن والسنة الصحيحة . . . وهذا التفكير كذلك : يصور الإسلام تماماً ، كما يجب أن يصوره القرآن والسنة !!

— فالإسلام والمجتمع الإسلامى سواء : أحدهما يصح أن يكون دليلا على الآخر ، بل يجب أن يكون دليلا على الآخر !

— والمذاهب الإسلامية فى العقيدة والفقه . تعبيرات صادقة عن القرآن والسنة الصحيحة : والإسلام هو مجموع هذه المذاهب ، بالإضافة إلى القرآن والسنة . . . فلا فرق بين رسالة الله ، وصنعة الإنسان فى هذه الرسالة !!

(١) الصوفية فى الإسلام: ص ٧ — ٨ ، ترجمة نور الدين شريبة

ومنطق اعتبارهم ان (تفكير المسلمين ومذاهبهم) تساوى فى الحجية (القرآن والسنة الصحيحة) يؤدى إلى :

ــ أن تفكير الباطنية ، والصوفية الملاحدة مثلا ... له نفس الحجية التى للقرآن والسنة ، ومساو فى القيمة لمذاهب أهل السنة ، ومعتدلى الشيعة !

ــ وأن الفتاوى التى تصدر عن أصحاب الوظائف الرسمية فى البلاد الإسلامية ، فى أى عصر وفى ظل أى حكم . . . لها نفس الحجية التى للقرآن والسنة !

ــ وأن أنواع تفسير القرآن الكريم المختلفة ، من صوفية رمزية ، إلى تعليمية باطنية ، إلى تفسير بالتأويل ، إلى تفسير بالرواية ، إلى تفسير بالقصص الإسرائيلى ، لها نفس الحجية التى للقرآن !

ــ وأن الإنسان المسلم فى كل عصر ، وبانتسابه إلى الإسلام على أى وجه... حجة على الإسلام وسلوكه فى حياته وتأديته لعبادته ، تمثل تعاليم الإسلام فى الأخلاق والعبادة ! !

هــــذه نظرة المستشرقين إلى الإسلام . . . إلى رسوله فى صلته بالقرآن ، وإلى مصادره وتقدير هذه المصادر

● أما قيمة الإسلام كدين وكمصدر توجيه فى الحياة فى نظرهم : فإنهم ــ على نحو ما ذكرنا سابقاً ــ يخضعون هذه القيمة والحكم عليها إلى اتجاهات الغرب فى الحياة ، وإلى نظراته وآرائه ، لأنها فى نظرهم هى اتجاهات الحياة الحضارية التى تمثل الصورة الراقية لحياة الإنسان ! !

ولا يسلك المستشرقون مسلك المسلمين فى التدليل على قيمه الإسلام فى صلته بالحياة بحال المجتمع الإسلامى الأول عـــلى عهد الرسول وصحابته . . . . إذ هـذه الحال التى كانت للمجتمع الأول لا تقوم

فى نظرهم دليلا على القيمة التوجيهية للإسلام ، كجملة من المبادىء والوصايا فى حياة الإنسان !! إن سيادة المسلمين إذ ذاك - كما يذكرون - كانت بالسيف والقوة ، ولم تكن نتيجة للروحية والتوجيه الدينى ! ثم إنها كانت لفترة قصيرة ، انحطت بعدها أفهامهم ومداركهم ، وسقط مستواهم فى الحياة والتوجيه ، مما يدل على أن الإسلام كدين ، غير عملى وغير مثمر !

فالمستشرقون إذن (لا يقيمون) الإسلام من نفس تعاليمه ومبادئه ، ومن علاقة هذه التعاليم بطبيعة الإنسان وتوجيهه كفرد ، وتوجيه مجتمعه ، كما (يقيم) كل دين أو مذهب فلسفى عند تقديره والحكم عليه !! إنهم لا يريدون ان يسلكوا هذا الطريق ، رغم أنهم يدعون أن بحثهم فى الإسلام يقوم على أساس علمى ! وربما يرون - غير مشاركين غيرهم من العلماء الأوربيين - أن الطريق العلمى فى بحث الإسلام ، هو إنكار قيمته مقدما ، وليس تقديره من ذاته ولذاته ، بغض النظر عن الشروح الإنسانية التى جمعت حوله ، وليست من مقوماته الذاتية فى شىء !!!

وتخلص هذه الدراسات الاستشراقية للإسلام ، فى جوانبها الثلاثة : فى الأسس التى قامت عليها ، وفى تقدير مصادر الإسلام ، وأخيراً فى (تقييم) الإسلام كدين ... إلى أن توصى المسلمين بالأمور الآتية :

● إن المجتمع الإسلامى ، فى صلته بالإسلام ، لم يكن على نحو قوى إلا لمدى فترة قصيرة : هى الفترة الأولى ، على عهد بدائية المجتمع الإسلامى ! وبدائية هذا المجتمع ، هى التى أوجدت نوعا من التلاؤم بين الحياة فيه وتعاليم الإسلام !! وبعد مضى هـــذه الفترة القصيرة البدائية ، اتسعت الفجوة بين الطرفين : بين المجتمع وبين الإسلام كمصدر توجيه فى الحياة ! وكلما تطورت الحياة بالمجتمع الإسلامى بفعل العوامل الخارجية : الثقافية ، والسياسية

والاقتصادية كلما تخلف الإسلام عن أن يجارى تطور الحياة لهذا المجتمع ! وما زالت الفجوة تتسع ، حتى أعلنت تركيا الحديثة - مقر آخر خلافة إسلامية - إبعاد الإسلام عن مجال الحياة العامة ، وتركه فى ضمير الفرد مستورا ، لا يعبر عنه الفرد إلا لنفسه فقط ، وفى غير إعلان أو حماس !!

- إن التخلف عن تنفيذ تعاليم الإسلام تمليه الضرورة الاجتماعية ، تحت ضغط ظروف الحياة المتجددة التى لم يستطع الإسلام أن يكيفها فى ضوء تعاليمه ، ولم يستطع أن يلائم بين تعاليمه وبينها ! والتشديد فى تطبيق تعاليم الإسلام معناه إذن : (العزلة) فى الحياة ، و(التخلف) فى استخدام وسائل الحضارة ، والترحيب بالفقر والمرض والجهل للسكان المسلمين — على نحو ما هو الحال ببلاد الجزيرة العربية التى تطبق الإسلام رسميا !! أفليست هى إذن النموذج فى تطبيق الإسلام !

- إن التطور ، وهو قانون الحياة العام الذى لا مفر من الخضوع له ، يجب أن يستخدمه المسلمون فى إسلامهم ليسايروا العالم الغربى الحديث ، ولينجوا من أسباب الضعف والفساد ! ويجب لهذا أن يتطوروا بالإسلام نفسه .... كدين !!

وهنا يقترحون هذه السبل لإتمام عملية التطور :

- يجب فى تطور الإسلام كدين ، أن يستعان فيه بالمسيحية التى هى المثل للدين كتوجيه روحى لتصفية النفس ومحبة الله ! وبناء على ذلك ، يجب أن لا يتشبث الإسلام بتكييف العلاقات الاجتماعية بين المسلمين وعلاقاتهم الدولية مع غيرهم ، كما لا يتشبث بتكييف علاقات رؤوس الأموال فى الصناعة والتجارة بين الممولين والعمال أو بين أصحاب الأموال والطبقات

الفقيرة ، فيتدخل بالحل والحرمة ، ويتدخل فى تقدير نسبة مايخصم من الأرباح (كزكاة) لرد طغيان الفقر والعوز !!

يجب على الإسلام أن يترك أمر هذه العلاقات تركا تاماً ، لتخضع فى حرية مطلقة إلى (المصالح) المشتركة وحدها ، وإلى أحوال (العصر) التى تحدد هذه المصالح ... يجب أن تكون « للعلمانية » المكان الأول هنا !!

• يجب فى تطور الإسلام أن يجارى (المسيحية) فى هدفها ، وهو تنمية (المحبة الإلهية) فى نفوس المؤمنين به ، ويقصر نشاطه على ترويض المسلمين على هذه المحبة فى حياتهم العملية ! يجب أن يأخذوا بـ (الصوفية الحلولية) التى لا تجعل الله بعيداً عن الإنسان ومخيفاً له ، بل تجعله (فى) الإنسان نفسه حتى يكون قريباً منه ويحبه ، بدلا من أن يتصوره قاهراً جباراً ، متكبراً عليه !!! . . .

يقول المستشرق « نيكلسون » :

« يبدأ القرآن بفكرة الله (الواحد الصمد) ، الإله (القادر) الذى تجرد عن المشاعر والميول البشرية ... وهو (سيد) عباده لاوالد أبنائه ، و(القاضى) الذى ينزل بالآثمين عدلا رادعاً ، ويبسط رحمته على من يتقون غضبه بالتوبة والخضوع ويواصلون أعمال البر ... إنه إله « خوف » ، أكثر منه إله « حب » !!!

« (ولذلك) فإن التفكير الإسلامى ـ وقد أفزعته الرؤى المخيفة لـ (غضب) الله الذى سينزل بالمذنبين ، قد تنبه فى بطء وعسر لأهمية هذه الأفكار الحرة : (الأفكار الصوفية) ، القائمة على (الحب) و « الفناء فى الله) » [1] !

(١) الصوفية فى الإسلام : ص ٢٦ ترجمة نور الدين شريبة

وهنا نلاحظ أن المستشرقين يسرفون فى تمجيد « التصوف الإسلامى » فى فترته الأخيرة التى يدعو فيها إلى عقيدة الحلول والفناء فى (الحب الإلهى) ، وذلك لأنهم يرون فى مثل هذا الانحدار صرفاً للمسلمين عن « الجهاد فى سبيل الله » !! فالاعتقاد بـ (الحلولية) يسقط التكاليف كلها ، ومن بينها الجهاد !! و(الحب الإلهى) على نحو (الحب الهندوكى) — وهو حب الفناء — يصرف الوالهين والعاشقين عن الاحتفاظ بما يسمى (الجماعة) الإسلامية ، التى يدعوها الإسلام ـ قصد صيانتها ودفع الاعتداء عليها ـ إلى الكفاح والجهاد !! و(رهبانية) المسيحية التى تقوم على هذا (الحب الإلهى) تناقض فكرة (الجهاد فى سبيل الله) تماماً ، كما تعارض مبدأ الزواج وتكوين الأسرة لمن يسلك طريق « الرهبنة » !!!

● الجماعة الإسلامية ـ كى تتطور ـ يجب أن تسير وفق المثل الغربية وتتفاعل معها فى بيئتها الشرقية . . . إذ اتجاهات الغربيين فى الفكر وفى الحياة ، قامت على مجموعة من التجارب الإنسانية ، استخدموا فى تكوينها الطريقة « العلمية » ، وهى الطريقة التى لا تتأثر بخرافة أو عقيدة خاصة ، مستهدفة خير الإنسانية وحدها !!

وإذن ... يجب على المسلمين باسم (العلم !) و (التطور !) و(الخير العام !) أن يكونوا مسيحيين فى موقفهم فى الحياة ، وفى فهمهم للإسلام كدين !! وهم ليسوا بحاجة إلى أن يكونوا مسيحيين بالانضمام إلى الجماعة المسيحية واعتناق المسيحية — كدين وعقيدة ، بل يجب أن يكون سلوكهم وتحديد موقفهم من أحداث الحياة المتجددة سلوكا مسيحياً ، وعلى نمط موقف الجماعة الغربية المسيحية !!

وفى تضامن المسلمين مع غيرهم — أى مع الغربيين — لا يكفى أن يكون أحد الجانبين أو كلاهما متسامحا ، بل يجب أن يشترك الطرفان فى إيجابية ، على هذا النحو السابق ، فى تحقيق المثل والغايات الإنسانية والتضامن العالمى ! !

وإذا أراد المسلمون أخيراً أن يعيشوا فى أوطانهم غير أذلاء ، فعليهم أن يطوروا دينهم ، ويغيروا فهمهم له ، بما يعود به إلى حال المسيحية ووضعها فى الجماعة ، وهو حال العزلة عن الحياة العامة ! !

وطريق ذلك :

- أن يبعدوه عن الحكومة ، والدولة ، والسيادة العامة
- وعن علاقة الأفراد بعضهم ببعض
- وأن ينحوا عنه مظاهر القوة المادية وأسبابها ، كالجهاد والرغبة فى الحرب والاعتداء ! !
- وأن ينحوا عنه مظهر « العنصرية والاستعلاء الذاتى » الممثل فى عدم قبول ولاية غير المسلم على المسلم ، وفى عدم زواج المسلمة بغير المسلم !
- وأن ينحوا عنه كذلك تأكيد الدفع إلى « الحياة الحيوانية » ، هذا الدفع الممثل فى إباحة تعدد الزوجات إلى أربع ! !
- وأخيرا — وليس آخرا — أن ينحوا منه التفريق بين الأنثى والذكر فى الميراث ، وفى حق الطلاق ! ! !
- إن على المسلمين أن يعودوا بدينهم به إلى الروحية الخالصة ... إلى محبة الإنسان لله ! يعودون به إلى الاعتراف بوجود (المثل الإلهى) مجسما فى حياة الإنسان — على نحو تأليه عيسى ! ! وذلك مثل ما صنع غلاة الشيعة فى نظرتهم إلى إمامهم ، وكما

صنع المتصوفة المتأخرون ــ وهم عند المستشرقين على حق فيما صنعوا ! ــ حتى ترقى نفس الإنسان المسلم ، وتبتعد عن الحيوانية والرغبة فى القوة المادية ، وتقترب من الإنسان الإله .. الإنسان الابن ، النموذج البشرى الإلهى فى حياة الإنسان !! فإله المسلم ــ على نحو ما يصوره الإسلام فى نظرهم ــ إله حرب ، وشهوة ، واستعلاء ، لا إله عطف ومحبة . . . الخ ، مما ذكر قبلا من آرائهم !!

* * *

هؤلاء «المستشرقون» هم (أهل كتاب) ــ من قساوسة المسيحيين أو علماء اللاهوت من اليهود ، ويواجهون بهذه الدراسات مسلمين لم يزل القرآن يتداول بينهم ! فإن نسى المسلمون ماضى أسلاف هؤلاء القوم مع المسلمين على عهد ظهور الإسلام ، ونسوا اتهاماتهم لرسول الإسلام ولكتابه إذ ذاك ، فإن المسلمين اليوم لا يزالون يتلون هذه الاتهامات ، ولا يزالون يقفون منها ما وقفه من قبل رسولهم وصحابته ، وسيستمرون على هذا النحو طالما هناك قرآن ، وطالما هناك من يتلوه !!!

هم يتلون فى قرآنهم :

« وقالوا كونوا هوداً أو نصارى تهتدوا ، قل بل ملة إبراهيم حنيفاً وما كان من المشركين » (١)

« ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم ، قل إن هدى الله هو الهدى ، ولئن اتبعت أهواءهم بعد الذى جاءك من العلم ما لك من الله من ولى ولا نصير »(٢)

« قولوا : آمنا بالله ، وما أنزل إلينا ، وما أنزل إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط ، وما أوتى موسى وعيسى ، وما أوتى النبيون من ربهم ، لا نفرق بين أحد منهم ، ونحن له مسلمون .

(١) سورة البقرة : آية ١٣٥ (٢) البقرة : آية ١٢٠

فإن آمنوا بمثل ما آمنتم به فقد اهتدوا ، وإن تولوا فإنما هم فى شقاق »[1] !

كما يتلون فى قرآنهم الكريم قوله تعالى :

« زُيِّن للذين كفروا الحياة الدنيا ، ويسخرون من الذين آمنوا ، والذين اتقوا فوقهم يوم القيامة ، والله يرزق من يشاء بغير حساب » [2] !

وقوله :

« يأيها الذين آمنوا لا تتخذوا الذين اتخذوا دينكم هزوا ولعبا من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم والكفار أولياء ، واتقوا الله إن كنتم مؤمنين » [3] !!

ثم قوله :

« يأيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء ، بعضهم أولياء بعض ، ومن يتولهم منكم فإنه منهم ، إن الله لا يهدى القوم الظالمين » [4] !!

* * *

إنهم إذ يجعلون قرآن الرسول صنعة بشرية ، لا وحياً منزلا من عند الله ، يحلون لأنفسهم أن يجعلوا أسلوب حياتهم وما يعتقدون نموذج الحياة الإنسانية !!

فالعمدة فى الاستشراق إذن : محاولة التدليل على بشرية « القرآن ».

• هذا هو اتجاه الاستشراق . . . وهو أحد اتجاهين صبغا التفكير الغربى الذى سيطر على القرن التاسع عشر بالصبغة الخاصة به

(١) البقرة : ١٣٦ ــ ١٣٧ (٢) البقرة : ٢١٢
(٣) المائدة : ٥٧ (٤) المائدة : ٥١

• أما الاتجاه الثانى - كما ذكرنا آنفا - فهو « المادية العلمية » ... وهذه تقوم أساساً على إلغاء اعتبار ما وراء الوجود المشاهد ، وهى بالتالى تعتبر الإيمان بالله والدين القائم على هذا الإيمان ضربا من العبث أو الخداع فى توجيه الإنسانية ! ومن ثم هى تدعو الإنسانية إلى الإيمان بالطبيعة ، وبما لها من مظاهر ، وبما يدور فيها من تجارب !! ويتفرع عن هذه المادية العلمية : « التفسير الاقتصادى للتاريخ » . . . وهو أساس مذهب كارل ماركس ، وأساس الشيوعية السوفييتية والدولية معاً .

وهذا الاتجاه الثانى ، وهو اتجاه « المادية العلمية » ، سواء فيما يسمى بـ « الوضعية » و« الواقعية » ، أو بما يسمى بـ « التفسير المادى أو الاقتصادى للتاريخ » ... يضاد الدين والتدين ، فى أى صورة من الصور !!!

* * *

وإذا عدنا الآن ، بعد هذا ، إلى الحديث عن « التجديد » فى الفكر الإسلامى فى مصر ، أو ما نسميه بالفكر الإسلامى « المغرّب » ، فإننا نجد هذا الفكر يسلك إحدى هذين الطريقين :

• إما امتحان القرآن والإسلام بالمقاييس البشرية ، وبما يسمى بالحقائق التاريخية ، ثم ترتيب كل النتائج التى تترتب على ذلك ، وهى النتائج المعروفة فى كتابات «المستشرقين» فى الدراسات الإسلامية .

• أو الدعوة إلى « خرافة الميتافيزيقا » ، أو خداع الدين وكل الآراء التى تتصل بالعالم الذى هو وراء هذا العالم المشاهد ، وهو عالم

« الغيب » وملكوت « الله » على نحو ما جاءت به الأديان ، أو عالم « الاتجاه المثالى » على نحو ما يوصف فى المدارس الفلسفية العقلية .

المجددون فى مصر :

وسنعرض « للمجددين » فى مصر ، منذ أن قامت الجامعة المصرية فى سنة ١٩٠٨ م حتى الآن ، لنقف على الصلة بين ما ينسب إلى هؤلاء (المجددين) من تفكير وبين ما يعرف لتفكير (القرن التاسع عشر) فى أوربا فى اتجاهيه . . . لنقف على مقدار الوفاء والأمانة من (المجددين) المصريين لذلك التفكير الغربى فى القرن الماضى !

فإذا وقفنا على تلك الصلة اتضح لنا فى غير شك : أن الفكر الجديد فى الشرق الإسلامى هو ذات الفكر « المغرّب » ، وأن التجديد هنا فى الشرق الإسلامى هو تقليد لذلك الفكر المغرّب ، وقد يكون تقليداً محرّفاً ! !

● وفى عرضنا لهؤلاء المجددين سنتحدث عن أمثلة تمثل الجانبين : الجانب الاستشراقى ، والجانب الإلحادى . . . .

● كما سنلتزم فى بيان الصلة بين تفكير (القرن التاسع عشر) فى الغرب من جانب ، وتفكير (المجددين) فى الشرق الإسلامى من جانب آخر ـ تلك الصلة التى جعلناها الهدف هنا فى هذا البحث ـ عرض نصوص المجددين فى الشرق فى مواجهة نصوص أرباب التفكير الأوربى فى القرن المشار إليه !

بشرية القرآن

تعرض فكرة « بشرية القرآن » فى إحدى صورتين :

● الصورة الأولى : أنه « انطباع » فى نفس محمد (صلى الله عليه وسلم) ، نشأ عن تأثره ببيئته التى عاش فيها . . . بمكانها ، وزمانها ، ومظاهر حياتها المادية والروحية والاجتماعية .

● والصورة الثانية : أنه « تعبير » عن الحياة التى عاش فيها محمد (صلى الله عليه وسلم) . . . بما فيها المكان ، والزمان ، وجوانب الحياة الاقتصادية ، والسياسية ، والدينية والاجتماعية .

وإحدى الصورتين ملازمة للأخرى . . . فإذا كان القرآن انطباعاً منبثقاً من البيئة فهو يعبر عن ذات هذه البيئة ، وبالعكس : إذا كان تعبيراً عن البيئة فقد انطبع أولا بلا شك فى نفس قائله قبل أن يعبر به وقبل أن يقوله ! ! وكلتا الصورتين إذن تفصح عن أن القرآن عمل خاص بمحمد (صلى الله عليه وسلم) ، تأثر فيه كما يتأثر الإنسان العادى ، وعبر به عن المعانى التى كانت فى نفسه من بيئته كما يعبر الإنسان عن أية معان تجول بنفسه قد تأثر بها من بيئته ، وانطبعت فى خاطره من ظروف الحياة التى تحيط به ! !

ويتوقف اختيار إحدى هاتين الصورتين على الأخرى لدى الكاتب الذى يرى « بشرية القرآن » ، على أحوال البيئة التى يعلن فيها الكاتب الرأى . فإن كانت بيئة أجنبية غير مسلمة : أمكن مواجهتها بالصورة الأولى ، وهى أن القرآن انطباع نفسى ! أما إذا كانت بيئة إسلامية : فيقتضى الأمر

أن يتبع فيها أسلوب اللف والمداورة ، والصورة الثانية هى الأليق بهذا الأسلوب ، وهى أن القرآن يعبر عن الحياة الجاهلية — أى حياة ما قبل الإسلام — أصدق تعبير !!

الصورة الأولى :

ولا أريد هنا أن أنقل عن أى مستشرق عبر عن « بشرية القرآن » ، بل سأتخير واحداً يعد مثلا للاتزان بينهم ، وهو المستشرق الإنجليزى « جب » Gibb ، أستاذ الدراسات العربية بجامعة هارفارد بالولايات المتحدة الأمريكية .

وسنرى من النصوص التى ننقلها عنه هنا من كتابه : « المذهب المحمدى » Mohammedanism أنه آثر الصورة الأولى ، بأسلوب يبدو فيه تجنب الألفاظ النابية فيما يحكيه عن الرسول ، وتجنب الصراحة المكشوفة فيما يريد أن يودعه فى نفس القارى. . . .

إن « جب » يرى :

• أن جو (مكة) بما فيه زعامة اقتصادية وسياسية ودينية ، ثم بما فيه من عيوب اجتماعية — كالرق والفوارق البعيدة المدى بين الطبقات ، هو الذى أثر فى نفس محمد (عليه الصلاة والسلام) ليكون صاحب ثورة ! فـ (الحياة المكية) — بما فيها من عوامل إيجابية وأخرى سلبية — قد تفاعلت فى نفسه ، وهو يرتبط فى رسالته بهذه الحياة أيما ارتباط ، بحيث لو كان رجلا غير (مكى) لما صادف هذا النجاح !

إنه يقول فى ذلك[1] :

« إن (محمدا) ، كـكل شخصية مبدعة ، قد تأثر بضرورات الظروف الخارجة

---

(١) كتاب Mohammedanism : ص ٢٧

(عنه) المحيطة به من جهة ، ثم هو من جهة أخرى قد شق طريقاً جديداً بين الأفكار والعقائد السائدة فى زمانه ، والدائرة فى المكان الذى نشأ فيه . . .

« وقليل ما هو معروف — على سبيل التأكيد — عن حياته وظروفه المبكرة . . . . ولكن الشىء الذى يصح أن يبحث هو ماضيه الاجتماعى .

« لقد كان أحد سكان (مدينة) غير رئيسية ... وليس هناك ما يصح أن يصوره بأكثر من أنه (بدوى) ، شارك فى الفكرة والنظرة فى الحياة التى كانت للبدو الرحل من الناس :

ا — و(مكة) فى ذات الوقت لم تكن خلاء ، بعيداً عن صخب العالم ، وعن حركته فى التعامل ... بل كانت مدينة ذات ثروة اقتصادية ، ولها حركة ذاتية كمركز للتوزيع التجارى بين المحيط الهندى والبحر الأبيض المتوسط .

ب — و(سكانها) مع احتفاظهم بطابع البساطة العربية الأولية فى سلوكهم ومنشآتهم ، اكتسبوا معارف واسعة بالإنسان والمدن . . . عن طريق تبادلهم الاقتصادى والسياسى مع العرب الرحل ، ومع الرسميين من رجال الإمبراطورية الرومانية .

وهذه التجارب قد كونت فى زعماء مكة ملكات عقلية ، وضروباً من الفطنة ، وضبط النفس ، لم تكن موجودة عند كثير من العرب .

حـ — ثم إن (السيادة الروحية) التى اكتسبها المكيون من قديم الزمان على العرب الرحل ، زادت قوة ونمواً بفضل الإشراف على عدد من

(المقدسات الدينية) التي وجدت داخل مكة، وبالقرب منها .

« وانطباع هذا الماضي الممتاز (لمكة) ، يمكن أن نقف على أثره واضحاً في كل أدوار حياة محمد . . . وبتعبير إنساني : إن محمداً نجح لأنه كان واحداً من المكيين !

« ولكن بجانب هذا الازدهار في (مكة) ، كانت هناك ناحية أخرى مظلمة خلفتها تلك الشرور المعروفة لجماعة اقتصادية ثرية ، فيها فجوات واسعة من الغنى والفقر ! هذه الناحية ، هي : ناحية الإجرام الإنساني الذي تمثل في الأرقاء والخدم وفي الحواجز الاجتماعية !! وواضح من دعوة محمد الصارخة إلى مكافحة الظلم الاجتماعي ، أن هذه الناحية كانت سبباً من الأسباب العميقة لثورته الداخلية (النفسية) » !!

فهنا يذكر المستشرق « جب » . . . أن (مكة) كانت فيها حياة زاخرة بالتجارة والسياسة والدين ، وأنه وجدت فيها زعامة وزعماء ، وأنه وجد ظلم اجتماعي بين سكانها ... وأن (الرسول) محمد انطبعت في نفسه كل هذه الجوانب ، وكان على وعي تام بها ، وترى آثارها في حياته : في قرآنه وفي كفاحه إلى أن مات !

● ويرى «جب» كذلك أن ثورة الرسول النفسية لم تبرز في صورة (إصلاح اجتماعي) ، ولم يقم بها على أنه مصلح للحياة الملكية الاجتماعية ، وإنما برزت في صورة (دينية) وفي صورة أنه (رسول) ، وذلك لأنه أراد أن يستغل قيم (المقدسات الدينية) بمكة في الزعامة والرواج الاقتصادي !!! .
ومعارضة المكيين إياه — لذلك — كانت معارضة في الزعامة السياسية ، وخشية على ازدهارهم الاقتصادي من أن يضعف لو قبلوا دعوته ، ولم تكن

ـــ معارضتهم إياه ـــ بسبب العقيدة والإيمان !! وإلا فالقرآن نفسه ، يدل على أن فكرة الوحدانية ـــ وهى الفكرة الأساسية فى الإسلام ـــ كانت معروفة فى غربى الجزيرة العربية !

يقول « جب » فى ذلك :

« ولكن نواة هذه الثورة النفسية لم تظهر فى صورة (إصلاح اجتماعى) ، بل بدلا من ذلك دفعته إلى (اتجاه دينى) أعلنه فى اعتقاد ثابت لا يتأرجح : بأنه رسول من الله ، لينذر أتباعه بإنذار الرسل الساميين القديم : توبوا ، فجزاء الله حق !! وكل ما جد بعد ذلك كان نتيجة منتظرة للتصادم بين هذا الاعتقاد (بأنه رسول) وبين الكفر به ، ومعارضته من فريق بعد فريق » [1] !!

« وهناك حقيقه واحدة مؤكدة (فى تاريخه) وهى : أن الدافع له كان (دينياً) على الإطلاق ، فمن بدء حياته كداع كانت نظرته إلى الأشخاص والأحداث وحكمه عليهما نظرة تأثر فيها بما عنده من صورة عن الحكومة الدينية وأغراضها فى عالم الإنسان » [2] !!

« ومحمد فى البداية ، لم يكن نفسه على علم بأنه صاحب دعوة إلى دين جديد ! بل كانت معارضة المكيين له ، وخصومتهم له من مرحلة إلى أخرى ، هى التى قادة أخيراً وهو بالمدينة ـــ بعد أن هاجر إليها ـــ إلى إعلان الإسلام كجماعة دينية جديدة ، بإيمانها الخاص ، وبمنشآتها الخاصة .

« ويبدو أن معارضة المكيين له لم تكن بسبب محافظتهم وتمسكهم بالقديم ، أو بسبب عدم رغبتهم إلى الإيمان ... بل ترجع أكثر ما ترجع إلى أسباب

(١) المصدر السابق : ص ٢٨ (٢) المصدر السابق ص: ٢٧

سياسية واقتصادية !! لقد تملكهم الخوف من آثار دعوته التى تؤثر على ازدهارهم الاقتصادى ، وبالأخص تلك الآثار التى يجوز أن تلحق ضررا بالقيمة الاقتصادية لمقدساتهم !!

« وبالإضافة إلى ذلك ، فإن المكيين قد تصوروا — أسرع مما تصور محمد نفسه — أن قبولهم لتعاليمه ربما يمهد لنوع معقد من السلطة السياسية داخل جماعتهم ، التى كانت تحكمها فئة قليلة حتى ذلك الوقت » [1] !!

ويقول أيضاً :

« ومعروف من القرآن نفسه ، أن فكرة (الوحدانية) كانت معروفة فى غربى الجزيرة العربية . . . لقد كان وجود (الإله الأكبر) — وهو الله ، مبدأ مقبولا كأصل عام لدى محمد ولدى خصومه على السواء ! والقرآن لم يناقش هذه النقطة أبدا ، وحجته التى كان يقيمها كان يقيمها فقط على أن : لا إله إلا الله » [2] !

إن مؤلف كتاب « المذهب المحمدى » يريد أن يقول : إن محمدا أراد أن ينافس فى الزعامة القائمة بمكة ، وأن يكون صاحب سلطة فيها ! وبما أن « المقدسات الدينية » كانت لها صلة وثيقة بالازدهار الاقتصادى المكى ، وبسيادة المكيين الروحية على بقية العرب الرحل . . . لم يشأ محمد أن يظهر فى منافسته للمكيين فى صورة أخرى غير الصورة الدينية !! لقد تحكمت فيه الرغبة إلى (الحكومة الدينية) منذ البدية فى الصراع ، ولقد كافح لأن يكون صاحب حكومة دينية حتى أعلن فى النهاية ـ وهو بالمدينة ـ نظام هذه الحكومة فيما سماه : (الإسلام) و(الجماعة الإسلامية) !!

---

(١) المصدر السابق : ٢٩

(٢) المصدر السابق : ص ٣٨

ولأنه أراد أن ينافس (المكيين) فى الزعامة السياسية ، لم تكن مقاومتهم إياه ومعارضتهم لدعوته بسبب أنهم محافظون متمسكون بالقديم والتقاليد ، إذ القرآن ليس جديداً عليهم كله فأهم مبدأ فيه وهو التوحيد كان معروفا لدى العرب ، وإنما خشية على ضياع مجدهم السياسى والروحى ، وفقدان رواجهم الاقتصادى !!

و(المكيون) لم يعارضوا شيئاً فى القرآن سوى ما انتزعه (محمد) من اليهود أو النصارى : كفكرة الجزاء الأخروى وأوصاف الجنة والنار !!

فـ « إن فكرة الجزاء الأخروى لم تكن منتزعة بالتأكيد من التقاليد العربية ، ولكنها مأخوذة من المصادر المسيحية ! ومقابلة المكيين لهذه الفكرة بالكفر العميق والسخرية ، تدل على أنها لم تكن معروفة تماماً لديهم !

« وليست هذه الفكرة وحدها ، بل أيضاً ما يختص بالجنة والنار من تفصيلات ، تساوق تماما مافى المسيحية السريانية [١] » !!

وملخص ما يقوله « جب » حتى الآن هو :

- أن (مكة) كانت فيها حضارة وزعامة ... ولم تكن أرضاً جرداء ، ولم يكن سكانها جفاة غلاظاً ؛ بل كانت لديهم فطنة ، وملكة فى السياسة ، ومعارف واسعة بالناس والمدن على السواء !

- وأن حياة (محمد) كانت حياة (مكية) خالصة . . . بما فيها نشأته ، ودعوته ، وصراعه . . . فهى حياة محدودة بظروف الزمان والمكان !

(١) المصدر السابق : ص ٣٨

فدعوته عندئذ ليست دعوة عامة ، بل لأناس معينين ! واختياره طابع الدعوة بأن تكون دينية ، ثم اختياره هذه الدعوة الدينية بأن تكون فى صورة حكومة إلهية ، هو من تحديد عوامل الحياة المكية ، وقد وقع (محمد) تحت تأثير ما دار فيها من اتجاهات سياسية واقتصادية ودينية !!

• وأن (القرآن) ليس جديداً كله على العرب (المكيين) ، وأن ما فيه من مسيحية لا يتعدى المسيحية الشرقية السريانية [1] ، وكذا ما فيه من يهودية لا يتعدى اليهودية المعروفة فى « المدينة » !! وليست معارضة (المكيين) له بسبب تمسكهم بالقـــديم أو بسبب الإيمان ، كما يذكر القرآن مثلا فى قوله تعالى : « بل قالوا إنا وجدنا آباءنا على أمة ، وإنا على آثارهم مهتدون . وكذلك ما أرسلنا من قبلك فى قرية من نذير إلا قال مترفوها : إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون . قل أولو جئتكم بأهدى مما وجدتم عليه آباءكم ، قالوا إنا بما أرسلتم به كافرون » . . . وإنما جاءت معارضة (مكة) فى نظر « جب » بسبب المنافسة فى الزعامة السياسية ، والخوف من انهيار حياتهم الاقتصادية !!

و (القرآن) . . . . كما يريد « جب » أن يقول إذن ، هو من عمل (إنسان) ؛ إنسان معين هو (محمد) ، عاش فى حياة خاصة وهى حياة (المكيين) ، وتبلورت حياته الخاصة هذه فيما قاله فيه !

الصورة الثانية :

أما الصورة الثانية للرأى القائل بـ « بشرية القرآن » ، وهى أنه تعبير

---

(١) المسيحية الشرقية السريانية : هى مسيحية الزهد ، التى تأثرت بالاتجاه الإشراقى الزهدى

عن الحياة التي وجد فيها (الرسول) ، وهي حياة ما قبل الإسلام ، فيحكيها كتاب (الشعر الجاهلي) . . . .

ولعل « إهداء » الكتاب ، وقت نشره ، إلى صاحب السلطة الحكومية في ذلك الوقت ، يشعر بأن الفكرة التي تروى فيه ليس لها مكان في الجو الإسلامي الخالص ، ولذا تحتاج لشيء من حماية السلطة السياسية ! !

يقول المؤلف في « إهداء » الكتاب :

إلى صاحب الدولة عبد الخالق ثروت باشا

سيدي صاحب الدولة :

كنت قبل اليوم أكتب في السياسة ، وكنت أجد في ذكرك والإشادة بفضلك راحة نفس تحب الحق ، ورضا ضمير يحب الوفاء .

وقد انصرفت عن السياسة وفرغت للجامعة ، وإذا أنا أراك في مجلسها كما كنت أراك من قبل : قوى الروح ، ذكى القلب ، بعيد النظر ، موفقاً في تأييد المصالح العلمية توفيقك في تأييد المصالح السياسية . . . فهل تأذن لي في أن أقدم إليك من هذا الكتاب ، مع التحية الخالصة والإجلال العظيم » !

٢٢ مارس سنة ١٩٢٦

قدم المؤلف كتابه : « الشعر الجاهلي » إلى « صاحب الدولة » رجل الحكم والنفوذ إذ ذاك . . . . على عادة المؤلفين في عهد الركود الفكري في تاريخ التأليف الإسلامي ، قصداً إلى الترويج والحماية !

والنفس التي تحب الحق في واقع الأمر ، تقدم البحث إلى راغبي المعرفة

وطلاب العلم ، لا إلى رجل السياسة وقت توليه السلطة ، إذ أن المحب للحق يحميه الحق ، والمحب للسياسة يحميه رجل السياسة ! وشتان بين الحق والسياسة . . . . الحق يكشف عن الخداع ، والسياسة تصطنع الخداع !

فكرة كتاب « الشعر الجاهلي » :

يقوم هذا الكتاب على فكرة واحدة ، هي : أن الشعر الجاهلي لايمثل حياة العرب قبل ظهور الإسلام . . . أى لايمثل الحياة التى عاش فيها الرسول قبل الرسالة ، بما لها من جوانب وأجواء ، إذ هو شعر مصطنع مفتعل ، ولذا لايعبر عن حقائقها ولا عما دار فيها ! فهو فى جملته يعبر عن حياة جاهلية فيها غلظة وخشونة ، وبعيدة عن التمرس السياسى ، والنهضة الاقتصادية ، والحياة الدينية الواضحة ! مع أن حياة العرب فى الجاهلية كانت حياة حضارية ، والعرب — كما يقول المؤلف (١) : « لم يكونوا على غير دين ، ولم يكونوا جهالا ولا غلاظاً ، ولم يكونوا فى عزلة سياسية أو اقتصادية . بالقياس إلى الأمم الأخرى ... كذلك يمثلهم القرآن !

« وإذا كانوا أصحاب علم ودين ، وأصحاب ثروة وقوة وبأس ، وأصحاب سياسة متصلة بالسياسة العامة ، متأثرة بها مؤثرة فيها — فما أخلقهم أن يكونوا أمة متحضرة راقية ، لا أمة جاهلة همجية ! وكيف يستطيع رجل عاقل أن يصدق أن القرآن ظهر فى أمة جاهلة همجية ؟ » (٢)

(١) الشعر الجاهلى : ص ٢٢ — ٢٣
(٢) المصدر السابق : ص ١٥

ومنطق المؤلف : بما أن الشعر الجاهلي لا يصح أن يكون مرآة صافية للحياة الجاهلية — وهي الحياة التي نشأ فيها الرسول ، وقام بدعوته ، وكافح من أجل هذه الدعوة فيها — فالشيء الذي يعبر عن هذه الحياة تعبير صدق ، وموثوق به كل الثقة ، هو القرآن ... « فالقرآن أصدق مرآة للعصر الجاهلي » !

وإذا رجعنا إلى القرآن — هكذا يستنتج المؤلف — نجده قد صور العرب وحياتهم بما يجعلهم أمة سياسية ، تنشد أن تكون (قوة ثالثة) بين الفرس والروم ، كما كانت (أمة وسطاً) بين البحر الأبيض المتوسط والمحيط الهندي ، وبذلك كانت مركزاً للتجارة (العابرة) .. وعن هذا الوضع بين الشمال والجنوب أثرت ونافست في القوة ، كما كان لها دين ومعتقد ناهض !

يقول في ذلك :

« لم يكن العرب إذن — كما يظن أصحاب هذا الشعر الجاهلي — معتزلين ! فأنت ترى أن القرآن يصف عنايتهم بسياسة الفرس والروم : (ألم ، غلبت الروم في أدنى الأرض ، وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين. لله الأمر من قبل ومن بعد ، ويومئذ يفرح المؤمنون بنصر الله ، ينصر من يشاء)» (١) .... فهذا الذي ذكره القرآن في « سورة الروم » ، يراه المؤلف « عناية سياسية » ، أكثر منه إخبارا عن طريق الوحي بمصير الإمبراطورية الرومانية في الشرق !

ويستطرد المؤلف فيقول :

« وهو — أي القرآن — يصف اتصالهم الاقتصادي بغيرهم من

(١) من المصدر السابق : ٢٢ — ٢٣

الأمم فى السورة المعروفة : (لإيلاف قريش إيلافهم ، رحلة الشتاء والصيف) . . . وكانت إحـــدى هاتين الرحلتين إلى الشام حيث الروم ، والأخرى إلى اليمن حيث الحبشة أو الفرس .

« وسيرة النبي تحدثنا أن العرب تجاوزوا بوغاز باب المندب إلى بلاد الحبشة . . . ألم يهاجر المهاجرون الأولون إلى هذه البلاد ؟؟ وهذه السيرة نفسها تحدثنا بأنهم تجاوزوا الحيرة إلى بلاد الفرس ، وبأنهم تجاوزوا الشام وفلسطين إلى مصر . . . . فلم يكونوا إذن معتزلين ، ولم يكونوا إذن بنجوة من تأثير : الفرس ، والروم ، والحبش ، والهند ، وغيرهم من الأمم المجاورة لهم ! !

« أرأيت أن التماس الحياة العربية الجاهلية فى القرآن ، أنفع وأجدى من التماسها فى هذا الشعر العقيم الذى يسمونه الشعر الجاهلى ؟ أرأيت أن هـــذا النحو من البحث يغير كل التغيير ما تعودنا أن نعرف من أمر الجاهليين ؟ » (١)

ومعنى هذا القول كما يريد المؤلف أن يفهم قارئه : أن القرآن انطباع للحياة القائمة فى وقت صاحبه — وهو النبي ... وهو يمثل لذلك بيئة خاصة : فى عقيدتها ، ولغتها ، وعاداتها ، واتجاهها فى الحياة . . . وهى البيئة العربية فى الجزيرة العربية !!

ويقول المؤلف فى توضيح هذا المعنى :

« وليس من اليسير ، بل ليس من الممكن أن نصدق : أن القرآن كان جديداً كله على العرب ! فلو كان كذلك لمـــا فهموه ولما وعوه ،

---

(١) المصدر السابق : ص ٢٢ — ٢٣

ولا آمن به بعضهم ، ولا ناهضه وجادل فيه بعضهم الآخر ! وفى القرآن رد على الوثنيين فيما كانوا يعتقدون من وثنية ، وفية رد على اليهود ، وفيه رد على النصارى ، وفية رد على الصابئة والمجوس . . . وهو لا يرد على يهود فلسطين ، ولا على نصارى الروم ، ومجوس الفرس ، وصابئة الجزيرة[1] وحدهم . . . وإنما يرد على فرق من العرب كانت تمثلهم فى البلاد العربية نفسها ، ولولا ذلك لما كانت له قيمة ولا خطر ، ولما حمل به أحد من أولئك الذين عارضوه وأيدوه ، وضحـــوا فى سبيل تأييده ومعارضته بالأموال والحياة !!

« أفترى أحداً يحفل بى لو أنى أخذت أهاجم (البوذية) ، أو غيرها من هذه الديانات التى لا يدينها أحد فى مصر ؟ ؟ ولـكنى أغيظ النصارى حين أهاجم النصرانية ، وأهيج اليهود حين أهاجم اليهودية ، وأحفظ المسلمين حين أهاجم الإسلام » !! [2]

وإذن فالقرآن ـــ بعبارة أخرى ـــ دين محلى ، لا إنسانى عالمى ، قيمته وخطره فى هذه المحلية وحدها !! قال به صاحبه متأثراً بحياته التى عاشها وعاش فيها ، ولذلك يعبر تعبيراً صادقا عن هذه الحياة !! أما أنه يمثل غير الحياة العربية ، أو يرسم هدفا عاما للإنسانية فى ذاتها ، فليس ذلك بحق !!

إنه دين (بشرى) ، وليس وحيـــاً إلهياً . . . قاله صاحبه لقوم معينين ، ولذلك تجاوبوا معه ، أو قاموا ضده !! ولو أن صاحبه قاله

(١) الجزيرة : هى الدلتا التى بين دجلة والفرات ، وفيها مقر الصابئة
(٢) المصدر السابق : ص ١٦ ـ ١٧

فى جماعة أخرى « لما حفل به أحد » ، لأن ما يقوله فيه لا يتصل عندئذ بحياة الجماعة الأخرى فى قليل أو كثير !

فالقرآن مؤلف ، ومؤلفه (نبيه) محمد ! ! ويمتاز تأليفه بأنه يمثل حياة العرب المحدودة فى شبه جزيرة العرب ، فى اتجاهات حياتها المختلفة : السياسية ، والاقتصادية ، والدينية !

ومنهج دراسة الحياة الجاهلية للعرب قبل الإسلام دراسة علمية ، كان يدور عند صاحب كتاب « الشعر الجاهلى » بين أمرين لا ثالث لهما : بين ما يسمى بالشعر الجاهلى ، وبين القرآن . . . كلاهما للإنسان ، وكلاهما يتحدث عن الحياة العربية الجاهلية ! ولكنه استبعد الشعر الجاهلى واختار القرآن لهذه الدراسة ، لأنه صادق فى كونه (انطباعاً) دقيقاً لهذه الحياة !

القرآن إذن مصنوع ومؤلف !

هو مرآة لأفق خاص من الحياة ، هو أفق الحياة فى شبه الجزيرة العربية ، وفى مكة بوجه خاص !

وما فى القرآن من عقائد لا يمثل إلا عقائد تلك البيئة . . . لحديثه عن النصرانية : هو حديث عن نصرانية العرب ، دون نصرانية السريان فضلا عن نصرانية القسطنطينية ونصرانية مصر أو نصرانية روما ! وحديثه عن مودة النصارى — فى مقابل موقف اليهود من المسلمين — فى قوله : « لتجدن أشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين اشركوا ، ولتجدن اقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى ، ذلك بأن منهم قسيسين ورهباناً وأنهم لا يستكبرون » — حديث يرجع إلى أن احتكاك المسلمين بالنصارى كان ضعيفاً . على العكس من احتكاكهم

باليهود فقد كان قوياً . . . ,هكذا يعلل صاحب كتاب « الشعر الجاهلى » ، على نحو مايعبر فى قوله :

« وأما (يهودية اليهود) فقد ألبست عليه وجاهدته جهاداً عقلياً وجدلياً ، ثم انتهت إلى الحرب والقتال !! وأما (نصرانية النصارى) فلم تكن معارضتها للإسلام إبان حياة النبى قوية قوة المعارضة الوثنيه واليهودية ... لماذا ؟ لأن البيئة التى ظهر فيها النبى لم تكن بيئة نصرانية ، إنما كانت وثنية فى مكة ، ويهودية فى المدينة !! ولو ظهر النبى فى الحيرة أو فى نجران ، للقى من نصارى هاتين المدينتين ما لقى من مشركى مكة ويهود المدينة »[1] !!

وليست إذن مودة النصارى للمؤمنين قائمة على أن منهم قسيسين ورهباناً وأنهم لايستكبرون — كما أخبر القرآن فى الآية السابقة ، وإنما لأن النبى لم يلتق بهم كما التقى بمشركى مكة ويهود المدينة . . . ولو أنه التقى بهم فى مدينة نصرانية ، لكان وضع هذه الآية غير وضعها الحالى !!

ولقد وصل الأمر فى نظر صاحب « الشعر الجاهلى » بالنسبة للقرآن ، وأنه وحده — لا الشعر الجاهلى — يعبر تعبيراً صادقا عن حياة العرب قبل الإسلام ، إلى أن القرآن فى نظره لايعبر فقط عن (الحقائق) التى وقعت فى هذه الحياة العربية الجاهلية ، بل أيضاً عن (الأمانى) فى هذه الحياة العربية وما يروج بشأنها من قصص . . . .

فكتاب « الشعر الجاهلى » يرى : أن فكرة « العرب المستعربة » و «العرب

(١) المصدر السابق : ص ١٨

العاربة » ، التى تقوم على التقاء قبيلة « عدنان » فى شمالى الجزيرة العربية (فى الحجاز) بقبيلة « قحطان » التى تسكن الجنوب (فى اليمن) فى اللغة العربية — وإن كانت فى الأولى مصطنعة وطارئة ، وفى الثانية طبيعية وأصيلة — قصة مصطنعة ، تعبر عن (أمل) قريش فى قيام وحدة سياسية وكتلة قوية فى مواجهة قوتى الفرس والرومان !

وبناء على ذلك تكون قصة إسماعيل بن إبراهيم الذى ينسب إليه العدنانيون ، قصة خيالية ! وكذلك ما يروى من حديث نبوى : « إن أول من تكلم بالعربية ونسى لغة أبيه (وهى اللغة العبرية أو الكلدانية) إسماعيل بن إبراهيم » — حديث موضوع !

و(القرآن) أو (محمد) ، لم يشأ أن يغفل شأن هذه القصة لما لها من أهمية فى قريش ، وبالتالى لما لها من أهمية فى الصراع بينه وبين قريش صاحبة السيادة فى العرب ، والحريصة على الاحتفاظ بهذه السيادة بعد ما قام بدعوته ! !

يقول المؤلف فى ذلك :

« وقد كانت قريش مستعدة كل الاستعداد لقبول مثل هذه الأسطورة فى القرن السابع للمسيح (قبل ظهور الإسلام بقليل) ، فقد كانت فى أول هذا القرن قد انتهت إلى حظ من النهضة السياسية والاقتصادية ضمن لها السيادة فى (مكة) وما حولها ، وبسط سلطانها المعنوى على جزء غير قليل من البلاد العربية . . . .

« فقريش إذن كانت فى هذا العصر ناهضة نهضة مادية تجارية ، ونهضة دينية وثنية . . . وهى بحكم هاتين النهضتين كانت تحاول أن توجد فى البلاد العربية وحدة سياسية وثنية مستقلة ، تقاوم تدخل الروم والفرس والحبشة ، ودياناتهم فى البلاد العربية »[1] !

---

(١) المصدر السابق : ص ٢٧ — ٢٨

ويقول أيضاً :

« أمر هذه القصة (قصة إسماعيل) إذن واضح . . . فهي حديثة العهد ، ظهرت قبيل الإسلام . واستغلها الإسلام لسبب ديني ، وقبلتها مكة لسبب ديني وسياسي ! وإذن فيستطيع التاريخ الأدبي واللغوي أن يحفل بها ، عندما يريد أن يتعرف أصل اللغة العربية الفصحى ! وإذن فنستطيع أن نقول : إن الصلة بين اللغة العربية الفصحى التي كانت تتكلمها العدنانية واللغة التي كانت تتكلمها القحطانية في اليمن ، إنما هي كالصلة بين اللغة العربية وأية لغة من اللغات السامية المعروفة ، وأن قصة المستعربة والعاربة وتعلم إسماعيل العربية من جرهم — كل ذلك حديث أساطير ، لا حظ له ولا غناء فيه »[1] !

« وفي الحق أن البحث قد أثبت خلافاً جوهرياً : بين اللغة التي كان يصطنعها الناس في جنوب البلاد العربية ، واللغة التي كانوا يصطنعونها في شمال هذه البلاد ! ولدينا نقوش ونصوص ، تمكننا من إثبات هذا الخلاف في اللفظ ، وفي قواعد النحو والتصريف أيضاً »[2] !

وهكذا يكون — في نظر مؤلف كتاب « الشعر الجاهلي » — معبراً عن واقع الحياة الجاهلية فحسب ، بل إنه يعبر أيضاً عن الأماني التي كانت تدور فيها وتشغل حظاً كبيراً من انتباه القوم ، وتجذب وعيهم بالحياة وبالقوة فيها ، ولذلك فهو يمثل تلك الحياة أصدق تمثيل !

يقول : « فإذا أردت أن أدرس الحياة الجاهلية ، فلست أسلك إليها طريق

(١) المصدر السابق : ص ٢٩ (٢) المصدر السابق : ص ٢٥

امرىء القيس ، والنابغة، والأعشى ، وزهير ، لأنى لا أثق بما ينسب إليهم ! وإنما أسلك إليها طريقاً آخر ، وأدرسها فى نص لا سبيل إلى الشك فى صحته . . . أدرسها فى القرآن : فالقرآن أصدق مرآة للعصر الجاهلى »[1] .

ونخلص من الموازنة بين كتاب : « المذهب المحمدى » وكتاب : « الشعر الجاهلى » إلى مايلى :

أن كليهما يرى :

- أن (الحياة الجاهلية) قبل الإسلام ، كانت حياة حضارية . . . . كانت حياة حافلة بالكياسة السياسية ، والنشاط الاقتصادى ، والنهضة الدينية !

- وأن (محمداً) ــ أو الإسلام ، أو القرآن ــ استغل المقدسات الدينية فى مكة ، وفى مقدمتها « البيت الحرام » أول بيت وضع للناس بمكة . والذى قام على عمارته إبراهيم والد إسماعيل ! وظاهرة استغلال هذه المقدسات كما يرى كتاب « المذهب المحمدى ، هى فى أن ثورة محمد أو الإسلام أخذت طابع الدين ، دون الطابع الاجتماعى ! أما كتاب « الشعر الجاهلى » فيرى هذه الظاهرة فى أن محمداً أو الإسلام اضطر إلى قبول قصة إسماعيل وتعلمه العربية اضطرارا ــ مع أنها خرافة أثبتت الحقائق العلمية عدم وقوعها ! اضطر إلى ذلك حتى لا يفقد سلاح « المقدسات الدينية » القائمة فى مكة وحول مكة فى صراعه مع خصومه (المكيين) ! إذا المكيون أنفسهم كانوا على استعداد نفسى لقبول هذه القصة ، رغبة فى الوحدة والتكتل ، ليكونوا قوة ثالثة فى مواجهة قوتى الفرس والروم !

- وأن (القرآن) لم يكن جديدا كل الجدة على العرب ، فما فيه

(١) المصدر السابق ص : ١٥

من عقائد كانت تعرفها مكة ، وتعرفها العرب فى شبه الجزيرة . لكن صاحب كتاب « المذهب المحمدى » : يرى أن آية معرفتهم لذلك هى عدم معارضة المكيين له فيما ذكر من عقائد — حتى عقيدة الوحدانية ، وأرجع معارضتهم إياه إلى المنافسة السياسية والخشية على انهيار اقتصادهم ! بينما يرى صاحب كتاب « الشعر الجاهلى » : أن آية ذلك هى قبول من قبل منهم ومعارضة من عارض من بينهم ، فلو لم يكن القرآن مألوفا لديهم لما عارض من عارض ولا قبل من قبل ، ولا حفل به أحد ، ولا كان له أى خطر !!

● وأن (دعوة الإسلام) دعوة محلية ، فى جماعة خاصة ، وفى حياة خاصة . ولذا فالقرآن أو الإسلام ، انطباع واضح لهذه الجماعة الخاصة ، فى حياتها الخاصة ! ويمكن أن يتبع آثار هذه الجماعة الخاصة — فى حياتها الخاصة — فى حياة محمد فى جميع أدواره . . . . وهذا ما يصوره صاحب كتاب « المذهب المحمدى » ، ولهذا السبب يعتبر القرآن تعبيراً صادقا عن هذه الجماعة الخاصة فى حياتها الخاصة ، حتى عن أمانيها ، كما يصوره صاحب كتاب « الشعر الجاهلى » ... وإذن فالقرآن محدود القيمة ، محدود المكان ، محدود الزمان !

ومنطق هذا كله : أن القرآن ليس وحياً لرسالة الله ، إذ لو كان وحياً من عند الله لسكان الناس جميعاً ، فى كل مكان وفى كل جيل ! ولو كان وحياً أيضاً لرسم خطة جديدة لهداية الناس فى عقيدتهم ، ولم يكن حاكياً لما كان عليه بعض أفراد الجماعة الإنسانية ! ثم إن العرب أنفسهم — قبل الناس الآخرين — لم يكونوا فى جهل ، ولم يكونوا على ضلال ، حتى يحتاجوا لرسالة جديدة تدعو إلى الهداية !!

والفرق بعد ذلك بين الكتابين فى عرض فكرة « بشرية القرآن » هو :

● أن أحد الكتابين فى وصفه للقرآن ، وفى وصفه لصلة القرآن بالعرب ، يقول :

— فيه (أى القرآن) أخذ من (الوثنية) العربية

— وفيه أخذ من (المسيحية) العربية

— وفيه أخذ من (اليهودية) العربية

وهذا الكتاب هو كتاب « المذهب المحمدى » . . . .

ويهم الاستشراق دائما أن يردد أن القرآن أخذ من المسيحية أو اليهودية ، بدلا من أن يذكر أنه رد على المسيحية أو اليهودية !

● بينما الكتاب الثانى ، فى تحديد هذه الصلة — وهو كتاب « الشعر الجاهلى » — يذكر أن القرآن :

— فيه رد على الوثنية العربية

— وفيه رد على المسيحية العربية

— وفيه رد على اليهودية العربية .

وذلك كى يوهم القارىء المسلم أن القرآن لم يلتق مع المسيحية القائمة ، ومع اليهودية الموجودة إذ ذاك .

وطالما حدد الكتابان القرآن بالبيئة العربية ، فما وراء ذلك من اختلاف لا يحدث فرقاً أصيلا بينهما ... لأن التعبير بأنه « أخذ » من المسيحية واليهودية قصد التمهيد إلى الحكم : بأن القرآن لم يكن

كله جديداً على العرب ، وهذا عين ما قصده التعبير بأنه « رد » ! وبيئة الكاتبين هى التى أوحت إلى كل منهما بالاختلاف فى التعبير ، على نحو ما رأينا !

ولم يكن القصد فى الموازنة بين الكتابين فى عرض « بشرية القرآن » إلى بيان : أن أحدهما أخذ من الثانى . . .

بل كان القصد أولا وبالذات ، إلى توضيح : أن كتاب « الشعر الجاهلى » فى العالم العربى يحكى رأى المستشرقين فى هذا الجانب . . . ذلك الرأى الذى تنوعت أساليبهم فى عرضه ، والذى يعد مع ذلك هدفا سياسياً فى بحوثهم منذ أن نشأ الاستشراق ، ومنذ أن اتجه الاستشراق من مبدأ أمره إلى تمكين الاستعمار الغربى فى البلاد الإسلامية ، عن طريق إضعاف قيمة الإسلام كدين ورسالة من رسالات السماء . !

رأى القرآن فى كتابى : « المذهب المحمدى » ، « والشعر الجاهلى » :

أما القرآن الكريم نفسه فنقرأ فيه قول الله تعالى :

« هو الذى بعث فى الأميين رسولا منهم ، يتلو عليهم آياته ، ويزكيهم ، ويعلمهم الكتاب والحكمة ، وإن كانوا من قبل لفى ضلال مبين . وآخرين منهم لما يلحقوا بهم ، وهو العزيز الحكيم . ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ، والله ذو الفضل العظيم » . . . .

والقرآن فى ذلك يفيد ثلاثة أمور :

- أن الله أرسل رسولا أمياً يتلو آيات الله
- وأنه أرسله بالتزكية ، والتعليم ، والحكمة ، لقوم أميين ، وكانوا من قبل نزول القرآن فى ضلال مبين

• وأن رسالة هذا الرسول الأمى ليست مقصورة على هؤلاء القوم الضالين ، بل تتجاوزهم إلى آخرين بعدهم ، لما يلحقوا بهم .

وهذا الذى تفيده الآية الكريمة على هذا النحو يدل على :

• أن العرب خاصة كانوا فى مسيس الحاجة إلى الرسالة الإلهية . لما كانوا عليه من ضلال مبين

• وأنهم لم يكونوا أصحاب حضارة ومعرفة ، بالصورة التى يصورهم بها الكتابان السابقان

• وأن رسالة الرسول عليه الصلاة والسلام ليست رسالة محلية ، ولا مقيدة بمكان ، أو زمان ، أو جيل . . . « وآخرين منهم لما يلحقوا بهم » !

والقرآن أيضاً يقول :

« وإنك لتلقى القرآن من لدن حكيم عليم » . . . .

« قل لا أقول لكم عندى خزائن الله ، ولا أعلم الغيب ، ولا أقول لكم إنى ملك ، إن أتبع إلا مايوحى إلى . . »

وإذ يقول القرآن هذا وذاك ، ويقول كثيراً غيره ، يقرر تقريراً واضحاً وحى القرآن ، ووضعية الرسول صلى الله عليه وسلم كرسول بعث للناس كافة بهداية واضحة ، هى هداية السماء التى أرسل بها من قبله من الرسل .

ولكن هذا الذى يقوله القرآن هنا وفى آيات أخرى ، لايواجه به إلا مسلماً ، غير متردد فى إيمانه بالإسلام ! أو هو يواجه به من كان صافى الطبع

غير مبيَّت سوء القصد من البشر ، وعندئذ يكون القرآن له شفاء وهداية . . . . « وننزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين ، ولا يزيد الظالمين إلا خسارا » !

أما لو واجهنا بالقرآن غير مسلم ، من متعصبي أهل الكتاب ، فإنه لا يكون له دليل هداية وإقناع على أن القرآن وحي من الله ، وإنما الذي يجب أن يسلك معه : مطالبته بتحديد موقفه من « الوحي » كقضية عامة للديانات السماوية الثلاث وليست قضية الإسلام وحده ، فما يقوله الغرب المسيحي باسم العلم تأييداً لوحي عيسى أو موسى يصح أن يقال تأييداً لوحي محمد ! فإذا كان « الوحي » ، كأمر غير عادي ، يخضع للطريقة العلمية الحديثة ، أو لابد أن يقف عند حد اعتقاد المؤمنين به في كل دين ، فكل أنواع « الوحي » سواء في هذا أو ذاك !!

أما الأمر الذي يجب أن ينكره البحث العلمي — بهذا التحديد — فهو أن يناقش نوع من « الوحي » ويتشكك فيه باسم العلم ، ثم يصان نوع آخر منه على أنه بديهي التسليم ، وبعيد عن مجال الجدل العقلي النظري أو العلمي التجريبي !!

ولذا لا نحاول هنا أن نؤيد وحي الرسالة الإسلامية خاصة ، لإن قضية « الوحي » إذن قضية عامة مشتركة ، ما يصلح دليلا عليها هناك يصلح دليلا عليها هنا . . . فيجب أن تخرج القضية في جملتها عن محل النزاع !

وقديماً حاول فلاسفة القرون الوسطى أن يؤيدوا الوحي السماوي بالدليل العقلي ... ولكن لم تخرج برهنتهم عن شرح عقلي توضع

الرسول بين الموجودات التي لها أصالة في الحياة، وتطلبها حاجة الإنسانية، على أساس من فروض التفكير القديم . . . كما صنع الفارابي في شرحه منزلة « النبوة » !

والهجوم على الإسلام — على نحو ما رأيناه في قسوته — في فكرة « بشرية القرآن » ، يقابله رفق ورقة في التعبير إن عبر أحد الكتابين آنفي الذكر عن « المسيحية » أو عن الكنيسة ! كما تبدو الفجوة واسعة بين قسوة الهجوم على « الأزهر » ورقة الحديث عن « الكنيسة » القبطية في كتاب آخر للمؤلف : هو « مستقبل الثقافة في مصر » !

ذلك هو الوضع والحال الذي سنجده ملازما لكتابة « المجددين » في الفكر الإسلامي في مصر ، عند عرضنا للحلقات الأخرى باسم التجديد !

والآن قد عرفنا مدى الصلة الوثيقة بين « التجديد » في فكرة : « بشرية القرآن » ، وبين مصادر هذه الفكرة في الغرب عند المستشرقين ، فإن ذلك يؤكد أن « التجديد » هنا — كما أسلفنا — عبارة عن أخذ من الغرب في كل شيء . . . وهو أخذ أعمى وفي غير احتياط ، على نحو ما رسم كتاب « مستقبل الثقافة في مصر » خطة هذا التجديد ! ! !

الإسلام دين ... لا دولة !

ماهو (الدين) ... وما هى طبيعته ؟؟

ماهى (الدولة) . . . وما هو اختصاصها ؟ ؟

سؤالان يجيب عنهما الغربيون المسيحيون، قبل الدخول فى دراسة الإسلام!! ودراستهم للإسلام بعدئذ ، هى محاولة إخضاعه للتحديد الذى يحددونه من قبل : (للدين) ، (وللدولة) . . . فإذا لم يطع الإسلام هذا التحديد ، قضوا فى شأنه بأنه ليس وحياً ولا رسالة من السماء ، وهو على الأكثر رسالة إصلاحية بشرية قام بها زعيم أو مصلح إنسانى ! !

أما تحديدهم (للدين) و (للدولة) معا ، فمأخوذ من واقع الصلة بين المسيحية والحكومة فى نظر الغربيين أنفسهم ... تلك الصلة التى تأثرت بعوامل مختلفة ، وتبلورت أخيراً فيما يسمى الآن بـ « الكنيسة » و « الدولة » ، أو بتمايز « السلطتين » !

والحكومة الغربية — فى تطورها الأخير — منتزعة من الصراع : بين الكنيسة كسلطة إلهية حكمت وتحكم باسم الرب والإله ، وبين الجبهة الأخرى المعادية لسلطان رجال الدين فى مجالات الحياة المختلفة ، والتى حرصت على أن تشق عصا الطاعة لهم . . . جبهة أصحاب الإقطاع وأصحاب السلطة من الأمراء ، وأصحاب النفوذ الفكرى من الفلاسفة ، والأدباء ، والعلماء !

والسؤال هنا الذى يختلف الطرفان المتصارعان فى الإجابة عنه هو : إلى أى مدى يكون للكنيسة (أى لرجال الدين) سلطة وسلطان ؟ هل تمثل الكنيسة (السلطة) العليا والأخيرة فى تتويج الملوك ، وإقامة

الحكومات ، واختيار قادة الجيش ، وإعلان الحرب ، وعقد السلام . . . إلى غير ذلك من المهام التي تباشرها (سلطة) لا تعقيب عليها ؟ ؟

أم أن سلطتها وسلطانها يجب أن يقف عند حد التوجيه الروحي ، أي عند حد القلب والإيمان ، دون أن يتجاوزهما إلى الشئون المدنية والسياسية ، وعندئذ تترك هذه الشئون للأمراء والحكومات التي تقيمها الشعوب ؟ ؟

• قبل أن يتبلور الصراع بين الكنيسة والحكومة في صورة الوضع الحاضر من الفصل بينهما : كان الأمر في الشعوب الغربية قبل دخول المسيحية روما إلى الجيش والقانون . . .

• وبعد أن دخلت المسيحية : تحول الأمر بالتدريج إلى أن أصبح كله لرجال الدين وإرادة الكنيسة . . .

• ثم أعقبه الوضع الحاضر : من الفصل بين الاثنين . . .

فالصراع كان بين طبقة وطبقة ، وسلطة وسلطة !!

وعلى أساس من « الفصل » بين الكنيسة والحكومة ، حدد الغربيون :

• معنى (الدين) ، فأرادوا به التوجيه الروحي للأفراد .

• كما حددوا معنى (الدولة) و (الحكومة) : فقصدوا بهما تنظيم العلاقات بين الأفراد .

واستعانوا في هذا التحديد بموقف المسيح في قومه ، وبطابع رسالته إلى شعب إسرائيل : وهي رسالة « المحبة بين ذوي القربى » ، وقد كانت هذه الرسالة تحمل الدعوة إلى إعادة الصفاء بين النفوس التي مزقت روحُ الحقد والاضطهادالعلاقة بينها .

وبهذا كان (الدين) — في تصور الغربيين — مشتقاً من طابع الرسالة التي جاء بها عيسى ، وكذا من الحال التي انتهى إليها النزاع بين الكنيسة والحكومة الغربية . وأصبحت « الروحية » أو الدعوة إلى صفاء

النفوس التى كدرتها شرور المادة والتزاحم فى الحياة الدنيوية مجال اختصاص (الدين) ... وما خرج عن نطاق هذه الدعوة فليس من شئون الدين ، ويرجع فيه إلى المصلحة العامة التى تقدرها الرعاية البشرية العامة للجماعة ، وهى تلك الرعاية التى تمثل فى (السلطة الحكومية) أو (الدولة) !!

وبناء على ذلك ، يجب لتحديد أى دين سابق على المسيحية أو آخر لا حق لها — فى تصور الغربيين ، أن تؤخذ فى مفهومه خصيصة المسيحية : وهى الدعوة إلى الصفاء النفسى فقط ، أى الوقوف عند حد « الروحية » !

و« الإسلام » — لأنه ينظم العلاقات بين الأفراد كما يقوم على الدعوة إلى الصفاء النفسى — يخرج إذن عن طبيعة (الدين) ، ويدخل فى مجال (الإصلاح) البشرى عندهم ! ومن ثم كان تنظيمه لعلاقات الأفراد بعضهم ببعض ، آية على بشريته فى تقدير الغربيين المسيحيين ! !

ومن الغريب أنهم يقفون بهذا التطبيق عند حد الإسلام وحده ! لا يتجاوزونه إلى « اليهودية » مثلا ، فلا ينكرون عليها طبيعة (الدين) إذا ما اتخذت أساساً لقيام دولة إسرائيل ، وإذا ما حاول اليهود فى العالم وضع خريطة هذه الدولة وتنفيذها طبقاً لتعاليم « العهد القديم » ، وطبقا لما جاء فى هذا العهد خاصاً « بشعب الله المختار » ! ! وإذا ما حاولوا أيضاً جعل اليهودية دستوراً لعلاقات بعضهم ببعض داخل إسرائيل ، وكذا لعلاقات هذه الدويلة بالعالم الخارجى ، وبالأخص بجيرانها من العرب ! !

وإذن « هذه الفضلة » فى رسالة الإسلام ، وهى التى تتصل بعلاقات الأفراد بعضهم ببعض ، كانت سبباً فى إخراج « الإسلام » عن طبيعة (الدين) ، وبالتالى كانت سبباً فى الحكم ببشريته من وجهة نظر الغربيين !

أما المسلمون المجددون — وهم أولئكم الذين تأثروا بالغربيين فى نظرتهم إلى الحياة كلها ، وليس هنا مجددون فى الشرق الإسلامى لم يتأثروا بالغربيين ! — فبعد أن يقروا هؤلاء على نظرتهم إلى (الدين) وعلى تحديدهم لمعناه ومفهومه ، يحاولون أن يجدوا تخريجاً لهذه « الفضلة » فى الإسلام ، حتى يبقوه ديناً ، وحتى ينالوا فى الوقت نفسه رضاء علماء الغرب عن « الإسلام » والمسلمين . . . لا كدين ولا كمؤمنين به ، وإنما كمشاركين للغربيين فى الحياة الحاضرة ! !

هذه « الفضلة » هى موضوع التخريج ، أو هى موضوع من موضوعات التجديد فى الفكر الإسلامى الحديث !

وادعاء أن الإسلام « دين لا دولة » ... واحد من تخريجات عدة لهذه الفضلة ، التى عابت الإسلام كدين ، ووقفت فى طريق اعتراف الغرب المسيحى المتحضر به ! ! وترجع هذه التخريجات المتنوعة كلها أو تؤول إلى شىء واحد : هو إلغاء « شخصية » الجماعة الإسلامية ! !

ولكى نفهم العلاقة بين هذه التخريجات أولا ، ثم التقاءها عند هذا « الإلغاء » ثانياً ، يجدر بنا أن نحدد شخصية « الجماعة الإسلامية » من واقع « القرآن » نفسه ، تحديداً إجمالياً .

شخصية أية (جماعة) تقوم على المقوّمات التى يطلب من الجماعة الاحتفاظ بها ، أو صيانتها من الضعف أو التلاشى والإلغاء . . . .

ومقومات الجماعة ، بصفة عامة ، تتركز :

- فى تنظيم العلاقات بين الأفراد
- ثم فى مباشرة هذا التنظيم

وتنظيم العلاقات بين الأفراد : هو تنظيم التعامل بينها ، وتنظيم لطريق فض الخصومات فى هذا التعامل عند الاختلاف فيه . فنظام « المعاملات » التجارية والمالية ، ونظام « الأسرة » فى الزواج والنسب ، ونظام « القضاء » عند النزاع فى فهم هذه النظم ، أو فى تطبيقها . . . من ضروب تنظيم العلاقات بين الأفراد .

ومباشرة هذا التنظيم : هو تولى إقرار النظم الناشئة عنه ، وحمايتها ! فالتمكين لهذه النظم من الاستقرار فى الداخل ، والدفاع عند مهاجمتها ومحاولة إحداث الانقلاب فيها من الخارج ... من صور المباشرة لتنظيم هذه العلاقات .

فشخصية (الجماعة) يحددها (دستورها) الذى قامت عليه ، والذى يحتكم إليه أفرادها فى شئونهم العامة والخاصة .

ودستور « الجماعة الإسلامية » فى قيامها وتكوينها . تشرحه بعض آيات من « القرآن » الكريم ، مثل قوله تعالى :

« قل تعالوا أتل ما حرم ربكم عليكم . .

ــ أن لا تشركوا به شيئاً

ــ وبالوالدين إحسانا

ــ ولا تقتلوا أولادكم من إملاق ، نحن نرزقكم وإياهم

ــ ولا تقربوا الفواحش ما ظهر منها وما بطن

ــ ولا تقتلوا النفس التى حرّم الله إلا بالحق ، ذلكم وصاكم به لعلكم تعقلون

ــ ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتى هى أحسن حتى يبلغ أشده

ـــ وأوفوا الكيل والميزان بالقسط ، لا نكلف نفساً إلا وسعها

ـــ وإذا قلتم فاعدلوا ، ولو كان ذا قربى

ـــ وبعهد الله أوفوا ، ذلكم وصاكم به لعلكم تذكرون

وأن هذا صراطى مستقيما فاتبعوه ، ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله ، ذلكم وصاكم به لعلكم تتقون »[1] .

وهكذا جمع القرآن الكريم فى هذه الآية ، بين ثلاثة أنواع من الأسس :

● النوع الأول : ما يتعلق بعقيدة الفرد ، فحرّم عليه الشرك بالله فى العبادة

● والنوع الثانى : ما يتصل بسلوك الفرد الأخلاقى ، فأوصاه :

ـــ بالإحسان إلى الوالدين

ـــ وبتجنب قتل الأولاد ... والتعليل هنا بخشية الفقر صرّح به القرآن لأنه كان العلة الشائعة لدى العرب وقت مجىء الإسلام ، وليس لأن النهى مرتبط به وحده . وإلا فتجنب قتل الأولاد مطلوب على الإطلاق ، بعموم قوله تعالى هنا فى هذه الآية : « ولا تقتلوا النفس التى حرّم الله إلا بالحق »

ـــ وبتجنب اقتراف الفواحش ، خفيها وظاهرها

ـــ وبتجنب قتل النفس بغير حق

● والنوع الثالث : ما يتصل بالمعاملات بين الأفراد ، فطلب :

ـــ عدم مساس مال اليتيم إلا بما يعود عليه بالنفع ، حتى يبلغ

---

(١) سورة الأنعام ، آيات : ١٥١ : ١٥٣

اليتيم رشده . واليتيم هو الضعيف فى صورة من صور الضعف الإنسانى

— وبالوفاء فى الكيل والميزان : أى بتحقيق التعادل فى التبادل بين الناس

— وبالقضاء بالعدل والتمسك به : مهما كانت عوامل الضغط على الانصراف عنه

— وبالوفاء بالعهد والالتزام به : إذا لم يكن العهد على شر أو فساد ، بل كان فى سبيل خير ومصلحة ، ولذلك عبر عنه « بعهد الله » .

فهذه الآية وحدها لم تقف بالإسلام عند حد معنى (الدين) الذى حدده الغربيون (للدين) — وهو الذى يتصل بالعقيدة فى الإله ، ولا عند حد الوصايا الأخلاقية الفردية فقط . . . بل تجاوزت هذين الجانبين إلى جانب التعامل : فى دائرة الأموال والتبادل التجارى ، وفى دائرة القضاء ، وفى دائرة الوفاء بالعهد والالتزام — ذلك العهد الذى يصح أن يضاف إلى الله : وهو كل عهد تتوفر فيه المصلحة الخاصة بطرفيه اللذين عقداه بينهما ، او تتوفر فيه المصلحة العامة للجماعة كالعهد الذى بين الراعى العام ورعيته فى الجماعة ! !

والآية إذن ، فوق أنها تحدد العقيدة والوصايا الخلقية الفردية ، تقرر : مبدأ التعامل ، ومبدأ القضاء ، ومبدأ الدولة نفسها وصلتها بالأفراد ! فالدولة عهد بين الأفراد بعضهم مع بعض ، ووجوب الوفاء به من البعض نحو البعض الآخر مرهون بأن يكون فى سبيل المصلحة العامة .

وتجلى آية أخرى من كتاب الله هذا الدستور لشخصية الجماعة الإسلامية . . . يقول جل شأنه :

« والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض ، يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ، ويقيمون الصلاة ، ويؤتون الزكاة ، ويطيعون الله ورسوله ، أولئك سيرحمهم الله ، إن الله عزيز حكيم »[1] .

فأضافت هذه الآية — إلى ما أفادته الآية السابقة — « استقلال » الجماعة الإسلامية . . .

يقول تعالى : « والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض » ... ومعنى ذلك أن الاعتبار فى الترابط بين الأفراد والإخلاص فيه ، هو للإيمان وحده ! فالإيمان أشبه بمنفذ فى « سور » الجماعة ، ينفذ منه إلى الجماعة من له صفة أفرادها ، ويغلق دون من ليست له هذه الصفة ، ولو كان ذا قربى لواحد من آحادها ! يقول تعالى : « يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا آباءكم وإخوانكم أولياء . إن استحبوا الكفر على الإيمان ، ومن يتولهم منكم فأولئك هم الظالمون »[2] .

وبهاتين الآيتين ، يمكن أن يتحدد الدستور : فى قيام الجماعة الإسلامية ، وفى استقلالها . . . وتكون الجماعة الإسلامية إذن : جماعة مستقلة فى مواجهة غيرها من الجماعات الأجنبية عنها . وهى فى استقلالها فى مواجهة غيرها ، يحدد الإسلام علاقتها بغيرها من الجماعات !!

وفى تحديد العلاقة بين الجماعة المؤمنة والجماعات الأخرى : دعا الإسلام

(١) سورة التوبة : ٧١

(٢) سورة التوبة : ٢٣

الجماعة الإسلامية إلى إقرار مبدأ « السلم » بادىء ذى بدء . . .

يقول القرآن الكريم : ياأيها الذين آمنوا ادخلوا فى السلم كافة ، ولا تتبعوا خطوات الشيطان ، إنه لكم عدو مبين »[1] !

ثم فى حال وقوع اعتداء عليها من الجماعات الأخرى : طالب الإسلام جماعته بـ (رد) الاعتداء ، دون أن تزيد فيه .. فقال تعالى : « وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم ، ولا تعتدوا ، إن الله لا يحب المعتدين »[2] ، « فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ، واتقوا الله ، واعلموا أن الله مع المتقين »[3]

ولأن جماعة المسلمين جماعة مستقلة : فى هدفها وغايتها ، وفى منهجها فى الحياة ، وفى ترابط أفرادها بعضهم ببعض ... ولأنه مطلوب منها أن تحرص على استقلالها برد العدوان عليها ، وعدم التهاون فى ذلك — كان من المترقب لمثل هذه الجماعة أن يحتك بها غيرها من الجماعات الإنسانية التى تطمع فى التوسع ، أو تتعصب لفكرتها ومبدئها فى الحياة . لذلك طلب الإسلام من « الجماعة الإسلامية » أن تكون دائما على حذر واستعداد مادى وروحى معاً ، لمقاومة من يحتك بها ، قاصداً إضعافها وإذهاب استقلالها ! ولكن هذه التعبئة المادية والروحية التى يطلبها الإسلام من المؤمنين به ، يضعها دائما فى خدمة « السلام » ، لا الغزو والاعتداء !

---

(١) سورة البقرة : ٢٠٨

(٢) سورة البقرة : ١٩٠

(٣) سورة البقرة : ١٩٤

يقول القرآن الكريم :

« وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ، ترهبون به عدو الله وعدوكم ، وآخرين من دونهم لا تعلمونهم ، الله يعلمهم ، وما تنفقوا من شيء في سبيل الله يوف إليكم ، وأنتم لا تظلمون . وإن جنحوا للسلم فاجنح لها ، وتوكل على الله ، إنه هو السميع العليم »[1] .

وإذا كانت الجماعة الإسلامية لها غاية وشخصية مستقلة ، فهي لا تسعى فقط إلى تأمين استقلالها ... بل يجب عليها كذلك أن تؤمن فكرتها وغايتها في الحياة ، كما يجب عليها أن لا تهادن الكفر بفكرتها ، إذ في الكفر وحده يكمن العداء لها ، والخطر على وجودها !!

إن الكفر أينما وجد هو مصدر عدائها ... وهو يتمثل في الشرك ، كما يتمثل في الإلحاد :

« إن شر الدواب عند الله الذين كفروا ، فهم لا يؤمنون . الذين عاهدت منهم ثم ينقضون عهدهم في كل مرة ، وهم لا يتقون . فإما تثقفنّهم في الحرب فشرّد بهم من خلفهم ، لعلهم يذكرون . وإما تخافن من قوم خيانة فانبذ إليهم على سواء ، إن الله لا يحب الخائنين »[2] .

« قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ، ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ، ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب ، حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون »[3] .

فموقف « الجماعة الإسلامية » إذن في شتى بقاع الأرض من العالم الخارجي

---

(١) سورة الأنفال : ٦٠ ـ ٦١

(٢) سورة الأنفال : ٥٥ : ٥٨

(٣) سورة التوبة : ٢٩

عنها ، الذى لا يؤمن بما تؤمن به ، يتمثل فى المبادىء الآتية :

- التزام السلام والدعوة إليه

- مقاومة العدوان ودفعه بحيث لا يتجاوز حدود الاعتداء

- عدم مهادنة الإلحاد ، والعمل على مقاومته فى إصرار .

ولعل ما نراه الآن فى الصراع بين « الشرق الشيوعى » و« الغرب الصليبى » — وهو صراع حول فكرتين مختلفتين ، وما يتخذ فى هذا الصراع من أساليب مختلفة . . . يقرب لنا موقف الإسلام من (الإلحاد) !

إن (الإلحاد) خطر على البشرية كلها ، وليس خطراً على « الجماعة الإسلامية » وحدها ، ومن هنا كان موقف الإسلام منه عدم المهادنة ! وليست دعوة الإسلام إلى عدم مهادنة الإلحاد ميلا منه إلى الحرب فى ذاتها ، وإلا مادعا إلى السلام وحرص عليه بادىء ذى بدء كمبدأ عام من مبادئه ، وإلا ما ألزم المسلمين أيضاً بالبقاء فى حدود تصرف المعتدى ، لا يتجاوزون هذه الحدود بحال عند ردهم أى اعتداء عليهم ، إذ مشروعية الحرب بالسيف ودفع المسلمين إلى القتال فى ميدان الحرب ، مرتبط بـ (رد) الاعتداء فقط على الجماعة الإسلامية .

إن عدم مهادنة (الإلحاد) دعوة لدفع الخطر المحدق بالإنسانية كلها ، طلب الإسلام من المسلمين القيام بها . وفى دفع هذا الخطر ، إقرار للسلم : واستقرار للجماعة الإنسانية ، وكفالة إقرار السلم العالمى جانب من رسالة الجماعة الإسلامية فى نظر الإسلام . ومن هنا كان دفع هذا الخطر فرضاً ملازماً لقيام « الجماعة الإسلامية » ، فى أطوار حياتها وفى كل أجيالها ،

وعليها أن تكون متهيئة بصفة مستمره للقدرة على دفعه .

وفى ذلك يقول القرآن الكريم :

« كتب عليكم القتال وهو كره لكم ، وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئاً وهو شر لكم ، والله يعلم وأنتم لا تعلمون »[1] .

هذ التهيؤ والإعداد لدفع خطر (الإلحاد) ، الذى يتمثل فى الكفر وعدم الإيمان بالله واليوم الآخر ، هو ذلك المبدأ المعروف فى الإسلام بمبدأ « الجهاد » .

وطالما أريد أن يكون للجماعة استقلال ، وطالما يناط بها كفالة إقرار السلم العالمى ، فإن التهيؤ لإمكان صيانة استقلال الجماعة وإمكان تنفيذ إقرار السلم العالمى — أمر يجب أن تكون له صفة الاستمرار والدوام فى حياة الجماعة نفسها . وفى نداء القرآن للرسول بقوله : « يا أيها النبى جاهد الكفار والمنافقين ، واغلظ عليهم ، ومأواهم جهنم ، وبئس المصير »[2] — ما يشير إلى طلب الإعداد الدائم لمقاومة الضعف الداخلى والخطر الخارجى معاً .

وتوجيه النداء على هذا النحو للرسول باعتباره راعيا ورئيساً للجماعة المؤمنة ، مما يؤيد أن الإسلام لم يكن وقفاً على تبليغ رسالة ، بل كان رعاية أيضاً لاستقرار هـــذه الرسالة وتمكينها ، سواء فى وقت الرسالة أو بعده . . . أى هو « دين » و « دولة » معا .

* * *

---

(١) سورة البقرة : ٢١٦

(٢) سورة التوبة : ٧٣ ، وسورة التحريم : ٩

فإذا طلب الآن بعض شراح الإسلام : جعل « الجهاد » ، الذى هو مقاومة الاعتداء ، فريضة « مؤقتة » بوقت الرسالة ، أى بوقت الرسول ودعوته ... إذا طلبوا إنهاء العمل بالجهاد بعد قيام الجماعة الإسلامية واستقرارها منذ فتح مكة ، فقد طلبوا فى واقع الأمر إغفال الحرص على استقلال الجماعة الإسلامية ، والتنازل عن استمرار بقائها كوحدة فى مواجهة الجماعات الأخرى . وهذا معناه جعل الإسلام ديناً « لأفراد » ، وليس ديناً « لجماعة » ... أو بعبارة أخرى جعله « ديناً » لا « دولة » بالمعنى المفهوم لدى الغربيين !

وإذا ساق بعض آخر من شراح الإسلام : تفسير « الجهاد » على أنه رياضة نفسية روحية ، وليس رداً لاعتداء مادى خارجى ، كان مؤدى هذا التفسير هو نفس مؤدى توقيت الجهاد ، على النحو السابق !

وإذا صرح فريق ثالث : بأن الإسلام « دين لا دولة » ، كان هذا التصريح واضحاً فى قصر الإسلام على « الأفراد » دون « الجماعة » وبعبارة أخرى كان واضحاً فى إلغاء شخصية الجماعة الإسلامية ، وكان واضحاً أيضاً فى محاولة إلغاء « الجهاد » ، أو إنكاره على الإسلام ، كرسالة من رسالات السماء ، مع أنه جزء لا يتجزأ منها !

- حاول السيد « أحمد خان » — زعيم الحركة الإصلاحية فى الهند فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر — المحاولة الأولى ...
- وحاولت « القاديانية » — دعوة الولاء للتاج البريطانى — المحاولة الثانية ...
- وحاول كتاب : « الإسلام وأصول الحكم » المحاولة الأخيرة .

وكلها محاولات تصطدم مع الآيات التى ذكرت سابقاً فى تحديد الإسلام ، وما يطلبه من « الفرد » المسلم ، و« الجماعة » المؤمنة ، وما وضعه من دستور

للطرفين . وفوق ذلك تصطدم هذه المحاولات مع الآيات التى طلب فيها القرآن من المؤمنين به دفع خطر (الإلحاد) — وهو الكفر . . . من مثل قوله تعالى : « قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف ، وإن يعودوا فقد مضت سنة الأولين . وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ، ويكون الدين كله لله ، فإن انتهوا فإن الله بما يعملون بصير »[1] .

فليس المراد تجنيد المؤمنين على عهد رسول الله فقط لمقاومة الكفر المحلى فى وقته : كفر المشركين الوثنيين بمكة وبشبه الجزيرة العربية ، ولمقاومة النفاق فى أيامه . . . إذ الكفر أو الإلحاد ، وكذلك النفاق ، لا يزول من العالم الإنسانى بزواله من مكة ! !

إن الكفر والإيمان — وكذلك النفاق — من ظواهر الجماعة الإنسانية ، تلك الظواهر التى تلازمها فى حياتها فى كل جيل ووقت . والشيء الذى يختفى حتى يكاد ينعدم ، أو يبدو ويطفو حتى يكاد يسيطر ، هو أثر ظاهرة الكفر فى مقابل ظاهرة الإيمان ، أو العكس .

الاسلام وأصول الحكم :

وكتاب « الإسلام وأصول الحكم »[2] — من كتب « التجديد » فى الفكر الإسلامى الحديث — يعالج أو يعرض دعوى : أن « الإسلام دين لا دولة » .

(١) سورة الأنفال : ٣٨ ، ٣٩

(٢) الطبعة الثالثة ، سنة ١٩٢٥ ، مطبعة مصر ، ومؤلفه الشيخ على عبد الرازق ، أحد علماء الأزهر وقضاة المحاكم الشرعية . وقد ترجم هذا الكتاب إلى اللغة الإنجليزية ، ويعد المراجع الأساسية لعلم الاجتماع الإسلامى فى دراسة الجامعات الأمريكية على الخصوص للاسلام وتعاليمه . ويأتى تقويمه على هذا النحو ، لا لأنه يعرض فكرة جديدة على الغرب فى الدراسات الإسلامية ، بل لأنه صدر من مسلم — دو عالم أزهرى ، وفى ذلك ترويج لفكرة الكتاب بين الطلاب الغربيين ، الذين يدرسون الإسلام والشعوب الإسلامية .

وفى عرضه لهذه الدعوى : يستعير من الدراسات الإسلامية للمستشرقين القساوسة الصليبيين واليهود الحاقدين ما لهم من آراء فى هذا الجانب ، وما لهذه الدراسة من أصول تواضعوا عليها عند النظر إلى الإسلام ، لا نتيجة لبحث نزيه . . . ولكن انبثاقا عن غرض خاص !

والكتاب — فى سير حركة التفكير فيه — يتخذ الطابع الذى عرفت به المسيحية بين أتباعها أساساً فى تقدير الإسلام كدين ، على نحو ما صنع الغربيون فى حكمهم عليه . وحين يواجه الكتاب بعد ذلك ما ورد فى المصدرين الأصليين للإسلام — وهما : القرآن ، والسنة الصحيحة — مما يجعل الإسلام متجاوزاً حد « الدين » فى عرف الغرب المسيحى إلى ما يسمى بـ « الدولة » عندهم ، يتخذ الكتاب موقفاً مؤرجحاً بين أمرين متقابلين :

● الأمر الأول : تأويل هـــذا « الزائد » عن حد الدين ، فى عرف الغربيين ، بأنه لا يتصل بما يسمى بـ « الدولة » أو السياسة فى قليل ولا كثير !

● والأمر الثانى : قبول هـــذا « الزائد » على أنه من مظاهر « السياسة » ومن شئون « الدولة » ، ومع ذلك هو خارج عن حدود الدعوة الدينية التى كلف بها الرسول ، ولكن اقتضته فقط « الزعامة النبوية » على عهده !

ثم إن خصائص هذه « الزعامة النبوية » موقوتة بوقت الرسول صلى الله عليه وسلم وبشخصه ، فلا تكون لإنسان آخر بعده مهما بلغ من سمو المنزلة فى نفسه أو بين المسلمين ! !

ويخلص الكتاب إلى : أن الإسلام « دين » فقط ، وأن ما يدعو إليه من « وحدة » بين المؤمنين به هو وحدة دينية . . . لا وحدة فى « الحكومة » ، أو فى « الدولة » ، أو فى الترابط السياسى والعلاقات العامة !

وكان لابد للكتاب من أن يتعرض لفكرة « الجهاد » فى الإسلام ، كمظهر واضح من المظاهر التى تجعله دين « جماعة » ، و ليس ديناً « لمجموعة » من الناس ، مما لا يساعد على الوقوف بالإسلام عند حد « الدين » فى عرف الغربيين !

وقد تعرض لها فعلا ، وشرحها أخيراً على أنها من خصائص « الزعامة النبوية » ، فهى إذن موقوتة بوقتها !! ولذا فقد انتهى أمر « الجهاد » بوفاة صاحب هذه الزعامة ، وانتهت بذلك شخصية « الجماعة » الإسلامية ، وبقى المسلمون بعد وفاته أفراداً ، يختار كل فريق منهم الاتجاه السياسى الذى ينزع إلية . . . ولو كان اتجاهاً شيوعياً !!

وهذا الذى ينتهى إليه الكتاب من نتيجة ، هو ذات النتيجة التى ينتهى إليها تفكير السيد « أحمد خان » ، و مذهب « القاديانية » . . . من إلغاء الشخصية الإسلامية !

وهذه النتيجة أو هذا الهدف ، هو دائماً المركز الذى تلتقى عنده معاول الهدم باسم الدراسات الإسلامية فى دراسات المستشرقين . . . على نحو ما بينا ، ونبين فيما بعد .

الإسلام دين لا دولة :

وفكرة : « الإسلام دين لا دولة » أولى النقط فى تفكير الكتاب . أو بمثابة الدعوى التى يطلب البرهنة عليها . ويضعها الكتاب

لذلك فى صيغة السؤال ، حتى يجيب بما يريد أن يبديه من رأى ، فيقول :
« . . . فاعلم أن المسألة الآن هى : أن النبى صلى الله عليه وسلم كان صاحب دولة سياسية ورئيس حكومة ، كما كان رسول دعوة دينية وزعيم وحدة دينية . . . أم لا ؟ ؟ » (1)

والسؤال على هذا النحو ، يفرق من أول الأمر بين « دين » و « دولة » . . . . والجواب عليه محاولة لاختبار الإسلام على أساس من هـــذا الفرق ، الذى أخذ الآن مقدما صفة الجزم أو اليقين فى تفكير الكتاب !

ولذا يجيب الكتاب عليه إجابة واضحة ، تعبر عن الرأى الأخير له ، ويعتبر النتيجة النهائية لتفكيره فيما يتصل بالإسلام . . . .

يقول :

«ولاية الرسول على قومه : ولاية روحية ، منشؤها إيمان القلب ، وخضوعه خضوعاً صادقاً تاما يتبعه خضوع الجسم .

« وولاية الحاكم : ولاية مادية ، تعتمد إخضاع الجسم من غير أن يكون لها بالقلب اتصال .

« تلك ولاية هداية إلى الله وإرشاد إليه وهذه ولاية تدبير لمصالح الحياة وعمارة الأرض ، تلك الدين وهـــذه للدنيا ، تلك لله وهذه للناس ، تلك زعامة دينية وهذه زعامة سياسية . . . وما أبعد ما بين السياسة والدين ! ! » (2)

(1) الإسلام وأصول الحكم : ص ٤٧
(٢) المصدر السابق ص : ٦٩

وهذا المعنى الذى يجيب به الكتاب على سؤاله السابق ، يقوم على أساس من « معنوية » تفكير القرون الوسطى فيما يتصل بالإنسان . . . وهو التفكير الذى ساد لدى الغربيين عند فصلهم بين « الكنيسة » و « الدولة » !

و « مثنوية » الإنسان معناها : أن هناك « انفصالا » بين جسمه وروحه ، وأنه ليس أحدهما تابعاً للآخر ، فضلا عن أن يكونا « وحدة » واحدة !! وتفكير القرون الوسطى فى المشاكل الفلسفية : الإلهية والإنسانية ، يستوى فى التعبير عنه ما يوجد عند فلاسفة المسلمين ، أو فلاسفة المسيحيين من الآباء أو المدرسيين . . . لأن قوامه هنا وهناك ما خلفه الإغريق ، وورّثوه للمسلمين والمسيحيين على السواء !!

و « إخوان الصفاء » تعبير واضح عن هذه « المثنوية » ... يقولون : « اعلم أيهـــا الأخ البار الرحيم ، أيدك الله وإيانا بروح منـه : بأن الإنسان لمـا كان هو جملة من جسد جسمانى ، ونفس روحانية — وهما جوهران متباينان فى الصفات ، متضادان فى الأحوال ، ومشتركان فى الأفعال العارضة والصفات الزائدة — صار الإنسان من أجل جسده الجسمانى مريداً للبقاء فى الدنيا ومتمنياً للخلود فيها ، ومن أجل نفسه الروحانية طالبا الدار الآخرة ومتمنياً للبلوغ إليها ، وهكذا أكثر أمور الإنسان وتصرف أحواله (مثنوية) متضادة : كالحياة والممات ، والعلم والجهالة »[1] !!

وما ذكره « إخوان الصفاء » هنا من رغبة الإنسان فى البقاء فى الدنيا ،

(١) الرسالة السابعة من القسم الرياضى — فصل فى مثنوية الإنسان — ص ١٦٩

وتمنيه الدار الآخرة مع ذلك — هو ترتيب لبعض النتائج على « مثنوية » الإنسان فى تفكير القرون الوسطى ! وعلى هـــذا النحو يوزع الإنسان بين اختصاصين : هما «الكنيسة» و «الدولة» ، الكنيسة روحه والدولة جسده . . . تماما كما يحكيه كتاب « الإسلام وأصول الحكم » هنا ، فى نصه السابق !

« ومثنوية » الإسان يعدها العلم الحديث ، وهو البحث النفسى التجريبي ، تصوراً نظرياً لا يركن إليه الرأى السليم فى قيادة الإنسان وتوجيهه . والإنسان الآن — فى نظر هذا البحث العلمى — وحدة واحدة : لا انفصال بين جسمه ونفسه ، ولذا يستحيل أن يوزع بين اختصاصين متقابلين وسلطتين مختلفتين .... والأضمن إذن فى سلامة توجيهه أن تكون قيادته واحدة .

وتجربة توزيع السلطة فى الغرب بين « الكنيسة » و« الدولة » — وهو ما يعرف بالفصل بين « الدين » و« الدولة » — لم تثمر الاحتكاك بين السلطتين فقط ؛ بل كان من ثمراتها إخضاع إحدى السلطتين للأخرى فى النهاية ، وفى واقع الأمر كان هو إخضاع «الدولة» للكنيسة ! فـ«الدولة» الغربية الحديثة فى أوربا وأمريكا تعتمد على النظام الديمقراطى ، وهو نظام التصويت الشعبي . . . وفى معركة التصويت الشعبي يتفوق الحزب السياسى الذى يبذل لتنفيذ اتجاه الكنيسة من الوعود والعهود أكثرها ، إذا ما وصل إلى كرسى الحكم ! !

ومظهر الفصل بين السلطتين فى الغرب يتجلى فى فرض الضرائب وجباياتها : « فللـــدولة » ضرائب و«الكنيسة» ضرائب أخرى . والسلطة

التنفيذية لا تتدخل فى تشريع ضرائب الكنيسة ، وإنما تتدخل فقط فى تحصيلها لصالح الكنيسة باسم القانون العام ، أو تطبيقاً للعهد بين السلطتين !!

إن رجال السياسة فى الغرب عامة يعرفون جيداً الثمن الذى دفعوه « الفاتيكان » مقابل تأييده للحلفاء ضد النازية والفاشية فى الحرب الأخيرة ، ويعرفون جيداً أيضاً الثمن الذى يدفعونه لآن لقاء تعضيده مقاومة الشيوعية فى العالم المسيحى !! وكذا رجال السياسة فى كل بلد غربى مسيحى الآن يعرفون متى يحكمون ؛ وأنه لا بد لهم من تأييد « الكنيسة » المحلية لحكمهم !! والتاريخ السياسى الحديث لم يزل يذكر ثورة الأرجنتين على ديكتاتورها السابق عندما شق عصا الطاعة على رجال الكنيسة الأرجنتينية ! ! !

ومع أن « مثنوية » الإنسان التى قام عليها الفصل بين الدين والدولة تعتبر فكرة غير سليمة من الوجهة العلمية ، وغير عملية من الوجهة التطبيقية — فإن دعاة « التجديد » فى الفكر الإسلامى الحديث لم يزالوا يرونها « تجديداً » ، لأن الغرب المتحضر قال بها يوما ما ، ولم يزالوا يرون « الوحدة » فى الإنسان وفى القيادة تخلفاً ، لأنها من أصول الإسلام ! !

وبعد أن يفصل كتاب « الإسلام وأصول الحكم » فى أمر الإسلام على أساس « مثنوى » ، ويقصر رسالته على ما سماه : ولاية القلب ، يعود فيصرح بأنه يجب فى فهم الإسلام على هذا النحو والحكم عليه بما حكم عليه أن يقتدى بالمسيحية ووضعها ، عندما يعترض الإنسان فى القرآن أو الحديث الصحيح شأن من شئون الحكم !!!

يقول :

« ولقد كان عيسى بن مريم عليه السلام رسول الدعوة المسيحية ، وزعيم المسيحيين ، وكان مع هذا يدعو إلى الإذعان لقيصر ويؤمن بسلطانه ! وهو الذى أرسل بين أتباعه تلك الكلمة البالغة : أعطوا ما لقيصر لقيصر ، وما لله لله »[1] !!

ويوضح المؤلف غرضه فى قياس الإسلام على المسيحية عندما يواجه الإنسان فيه بشأن من شئون الدولة فيقول :

« تكلم عيسى بن مريم عليه السلام عن حكومة القياصرة ، وأمر أن يعطى ما لقيصر لقيصر . . فما كان هذا اعترافاً من عيسى بأن الحكومة القيصرية من شريعة الله ، ولا مما يعترف به دين المسيحية ! وما كان لأحد ممن يفهم لغة البشر فى تخاطبهم أن يتخذ من كلمة عيسى حجة له على ذلك ! وكل ماجرى فى أحاديث (النبى) صلى الله عليه وسلم من ذكر : الإمامة والخلافة ، والبيعة . . . لا يدل على شىء أكثر مما دل عليه (المسيح) حينما ذكر بعض الأحكام الشرعية عن حكومة قيصر . . . فإن كان النبى صلى الله عليه وسلم قد ذكر البيعة ، والحكم والحكومة ، وتكلم عن طاعة الأمراء (الولاة) وشرع لنا الأحكام فى ذلك ، فوجه ذلك ما عرفت وفهمت »[2] !!

ولتأكيد ماذهب إليه هنا يعقب المؤلف بقوله :

« لم يبق أمامك — بعد الذى سبق — إلا مذهب واحد ، وعسى

(١) المصدر السابق : ص ٤٩

(٢) المصدر السابق ، ص : ١٨ ، ١٩ ، ٢١

أن تجده مذهباً واضحاً ! . . . ذلك هو القول : بأن محمداً صلى الله عليه وسلم ما كان إلا رسولا لدعوة (دينية) خالصة للدين ، لا تشوبها نزعة ملك ولا حكومة ! وأنه صلى الله عليه وسلم لم يقم بتأسيس مملكة بالمعنى الذى يفهم (سياسة) من هذه الكلمة ومرادفاتها !! ما كان إلا رسولا كإخوانه الخالين من الرسل ، وما كان ملكا ، ولا مؤسس دولة ، ولا داعياً ولا داعياً إلى ملك » !! (١)

ويستعرض الكتاب بعض آيات من القرآن الكريم ، مثل قوله تعالى :

« هو الذى أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ، وكفى بالله شهيداً » (٢) !

وقوله : « ومن أظلم ممن افترى على الله الكذب وهو يدعى إلى الإسلام ، والله لا يهدى القوم الظالمين . يريدون ليطفئوا نور الله بأفواههم ، والله متم نوره ولو كره الكافرون . هو الذى أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ، ليظهره على الدين كله ، ولو كره المشركون » (٣) ! !

كما يذكر الكتاب أيضاً هذا الحديث : « أنتم أعلم بشئون دنياكم » !!
ثم يعلق أخيراً بقوله :

« ترى من هذا أنه ليس (القرآن) هو الذى يمنعنا من اعتقاد أن النبي كان يدعو مع رسالته الدينية إلى دولة سياسية ، وليست (السنة) هى وحدها التى تمنعنا من ذلك ! ولكن مع الكتاب والسنة ، حكم (العقل) ، وما يقضى به معنى الرسالة وطبيعتها ! ! إنما كانت ولاية

(١) المصدر السابق : ص ٦٥
(٢) سورة الفتح : ٢٨
(٣) سورة الصف : ٧ : ٩

محمد صلى الله عليه وسلم على المؤمنين ولاية الرسالة ، غير مشوبة بشيء من الحكم » [1] !!!

ومن هذا التعليق يفهم : أن كتاب : « الإسلام وأصول الحكم » يرى أن الإسلام « دين » بالمعنى المعدد عند المسيحيين الغربيين ، أخذا من وصف القرآن له فى هذه الآيات بأنه « دين الحق » . . . . وهكذا يستدل المؤلف على هذه الدعوى !!

ولكن ترى كيف يكون المعنى ، إذا أضيف إلى هذه الآيات آيات أخرى هى من صميم القرآن ؟ ؟

ومن ذلك مثلا . . .

قوله تعالى : « وأن احكم بينهم بما أنزل الله ، ولا تتبع أهواءهم ، واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله إليك » [2] !

وقوله : « إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله ، ولا تكن للخائنين خصيما » [3] !!!

ترى أيبقى الإسلام فى حدود المعنى الغربى « للدين » ، والذى أنس إليه الكتاب هنا فى تفسير الاسلام ؟؟

أم يكون تفسير الاسلام الصحيح باعتباره رسالة من السماء ، فلا يحكمه سوى كتاب الله ، وهو القرآن ؟ ؟

• الآيات التى ساقها الكتاب يؤخذ منها حقاً أن الاسلام : هداية ، ودعوة إرشاد . . .

• وفى الآيات الأخرى — التى سيقت هنا الآن — ما يدل صراحة على أنه أيضاً : كتاب للحكم به بين الناس !

فى القرآن ما يفيد أن محمداً صلى الله عليه وسلم رسول الله كلف

(١) الإسلام وأصول الحكم : ص ٨٠

(٢) سورة المائدة : ٤٩ — (٣) سورة النساء : ١٠٥

بتبليغ رسالته إلى الناس . . . كما فى قوله تعالى : « ياأيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك ، وإن لم تفعل فما بلغت رسالته ، والله يعصمك من الناس ، إن الله لا يهدى القوم الكافرين »[1] . . . فمهمته عليه السلام الآن أن يدعو للهداية والإرشاد ، وليس من صميم رسالته أن يحمل على قبول دعوته من يأبى طبعه قبولها ، كما يشير إلى ذلك عجز الآية : « إن الله لا يهدى القوم الكافرين » .

لكن فى القرآن أيضاً مثل قوله : « فلذلك فادع ، واستقم كما أمرت ، ولا تتبع أهواءهم ، وقل آمنت بما أنزل الله من كتاب ، وأمرت لأعدل بينكم . . . »[2] . . . فهنا توضح الآية أن مهمته صلى الله عليه وسلم مزدوجة : الدعوة ، والعدل

● والدعوة : كما تكون بالقول تكون بالعمل . ولذلك طلب القرآن منه عليه السلام الاستقامة فى السلوك ، والسلامة فى الاعتقاد ، فقال : « واستقم كما أمرت ، ولا تتبع أهواءهم ، وقل آمنت بما أنزل الله من كتاب »

● وتحقق العدل : لا يكون بمجرد الدعوة إلية ؛ بل لا بد مع ذلك من القيام على أمره ومباشرة تنفيذه . ولذا يقول القرآن فى مواجهة رسول الله : « وأمرت لأعدل بينكم » . . . وكيف يستطيع الرسول أن ينفذ ما كلف وأمر به من إقامة العدل (وأمرت لأعدل بينكم) بين المؤمنين ، إذا كان مبلغاً فقط وداعياً فحسب إلى الهداية ؟ ؟

إن «العدل» قيمة من القيم ، وقيمة بين طرفين ، وليس لطرف واحد أو من طرف واحد — كالقيم الفردية . . . هو قيمة جماعية ، والقيم الجماعية لا تتحقق بالارشاد بل بالإلزام ، وحكم الجماعة وسياستها ليس أمراً خارجاً عن قصد العدل وتطبيقه بين أفرادها بالقهر والالزام !

---

(١) سورة المائدة : ٦٧

(٢) سورة الشورى : ٥١

● فرسالة الإسلام : رسالة تهذيب ، وحكم

● ومحمد رسول الإسلام صلى الله عليه وسلم : مبلغ الرسالة ، وقائم على تنفيذ الرسالة

● والإسلام «دين» بالمعنى الذى يحدده «القرآن» . . . لا بالمعنى «المستورد» من الغرب المسيحى الصليبى ! !

أما حديث : « أنتم أعلم بشئون دنياكم » . . . فهو لاينحى الرسول عن أن يكون قائماً على العدل بين المؤمنين ، أى صاحب حكم وتدبير ، على نحو ما طلب منه القرآن . . . إذ هذا الحديث قيل بمناسبة « تأبير النخل » وتلقيحه ، والنخل والعناية بثمره أمر محلى يخضع لتجربة القوم الذين يحفلون ويعنون به ، وليس أمراً يحتاج إلى مبدأ عام تأتى به رسالة السماء ، ويكلف الرسول بتبليغه للناس جميعاً !

والقرآن نفسه — بعد العبادات التى حددها ، وبعد مبادىء المعاملات العامة التى أوصى بها — ترك للمؤمنين به المجال لإبداء الرأى وتبادله ، فى شئونهم وفى مدى انطباق هذه المبادىء عليها . وعد قيام المؤمنين بالنزول فى هذا المجال أمرا يحسب لهم فى الجزاء ، كقيامهم بالواجبات والوصايا التى وجههم للعمل بها !!

يقول تعالى :

« فما أوتيتم من شىء فمتاع الحياة الدنيا ، وما عند الله خير وأ

« للذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون .

« والذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش

« وإذا ما غضبوا هم يغفرون .

« والذين استجابوا لربهم

« وأقاموا الصلاة

« وأمرهم شورى بينهم

« ومما رزقناهم ينفقون . »[1]

وهذا النهج من القرآن يساير طبيعة الأمور وسنة الحياة !

وكتاب : « الإسلام وأصول الحكم » – بعد هذا – استمد تحديده للإسلام كـ «دين» من فكرة الفصل بين الكنيسة والدولة فى الغرب ، دون أن يستشير فى هذا التحديد بادىء ذى بدء مصدره الأول ، وهو «القرآن» !! وكتاب « الخلافه »[2] للمستشرق الإنجليزى « توماس أرنولد » الذى كتبه عقب الثورة الكمالية فى تركيا تمجيدا لهدم الخلافة وإبعاده الإسلام عن مجالات الحياة العامة فى تركيا ، من المصادر الموجهة الكتاب الذى نحن بصدده فى التجديد فى الفكر الإسلامى ، عند تحديد طبيعة الإسلام كدين لا دولة .

ليس فى الاسلام سياسة ، وما فيه منه سياسة لا يتصل بالدين :

وإذ كان كتاب : « الإسلام وأصول الحكم » لايرجع إلى القرآن فى بدء الأمر عند تحديد طبيعة الإسلام ، واقتنع من قبل الدخول فى البحث بما حدده به مصدر أجنبى عنه ، فإنه سيسلك طريق « التأويل » حتما لما يواجهه فى القرآن من آيات تثير الشك فيما اقتنع به من قبل !

(١) سورة الشورى : ٣٦ : ٣٨

(٢) Thomas W. Arnold طبع اكسفورد سنة ١٩٢٤

وقد يكون «التأويل» عبارة عن إنكار لما يفهم من اللغة بطبيعتها ، وقد يكون مرة أخرى محاولة للجمع والتوفيق بين الجانبين : جانب أن الإسلام فيه سياسة وحكم ، وجانب أنه « دين » فقط ! . . . وهذا هو ما جرى عليه الكتاب !!

فالمؤلف يقول ، فى تصوير (النمط الأول) من التأويل ، وهو « الإنكار » :

« . . . . إذا تأملت وجدت أن كل ما شرعه الإسلام ، وأخذ به النبي المسلمين من أنظمة وقواعد وآداب ، لم يكن فى شيء كثير ولا قليل من أساليب الحكم السياسى ، ولا من أنظمة الدول المدنية ! وهو بعد ، إذا جمعته ، لم يبلغ أن يكون جزءاً يسيراً مما يلزم لدولة مدنية من أصول سياسية وقوانين .

« إن كل ماجاء به الإسلام من : عقائد ومعاملات وآداب وعقوبات ، فإنما هو شرع دينى خالص لله تعالى ، ولمصلحة البشر المدنية لا غير ! وسيان بعد ذلك أن تتضح لنا تلك المصالح المدنية أم تخفى عنا ، وسيان أن يكون منها للبشرية مصلحة مدنية أو لا ، فذلك مالا ينظر الشرع السماوى إليه ، ولا ينظر إليه الرسول » ! [1]

فهذا النص .

• فى الفقرة الأولى منه يدفع : أن الأنظمة التى جاء بها الاسلام لها صلة بأساليب الحكم السياسى

• لكنه فى نفس الفقرة يقرّ من جديد بأنها من أساليب الحكم السياسى ، ولكن مجموعها ضئيل إذا قيس بما يلزم لدولة مدنية من أصول سياسة وقوانين !!

والفقرة إذن صدرها يناقض عجزها . . . وتنحل العبارة إلى الوضع التالى :-

(١) الإسلام وأصول الحكم : ص ٨٥

- أنظمة الاسلام وقواعده ليس فيها قليل ولا كثير يتصل بالسياسة
- ما في الاسلام من نظم سياسية جزء يسير مما تحتاجه الدولة!

والفقرة الثانية من هذا النص تعني أن ما في الاسلام من عقوبات ومعاملات هي لمصلحة البشر الدينية، ولم تقصد منها المصلحة المدنية!!

ترى ما هي «المصلحة الدينية» من العقوبات والمعاملات ؟؟

وما هي «المصلحة المدنية» من العقوبات والمعاملات ؟؟

هل ما يوضع من حدود في العقوبات، وتشريع في المعاملات، يقصد به سوى تمكين الأمن والاستقرار ... تمكين العدل في تبادل المصالح بين الأفراد، الذين وضعت لهم العقوبات وشرعت لهم المعاملات ؟؟

إن هذه الفقرة الثانية — كعجز الفقرة الأولى — اعترفت بوجود النظم السياسية في الإسلام، ولم تستطع أن تواجه الإسلام بإنكار هذه النظم فيه كلية ... ولكي ينسجم الرأي في الكتاب كله، حُملت هذا النظم على أنه قصد بها أن تكون شرعاً دينياً خالصاً لله تعالى، ولم يقصد بها مصلحة البشر المدنية !!

والفرق بين المصلحتين شيء لم يستطع الكتاب، بعد ذلك، أن يوضحه.

ففي هذا النص جميعه نرى :

- إنكاراً كلياً لوجود نظم سياسية في الإسلام
- ثم نرى بعد ذلك اعترافاً بوجودها ولكن مع ضآلة كميتها
- ثم نرى ثانية حملا لها على أنها لله وليست للدنيا !

ويأتي النص التالي، وهو ما يمثل (النمط الثاني) ... نرى حملا لهذه النظم السياسية من جديد على أنها «للدنيا» ... وليست لله !!

يقول :

« (الخلافة) ليست فى شىء من الخطط الدينية ! كلا ، ولا (القضاء) ولا غيرها من وظائف الحكم ومراكز الدولة ! وإنما تلك خطط سياسيه صرفة ، لا شأن للدين بها !! فهو لم يعرفها ولم ينكرها ، ولا أمر بها ولا نهى عنها ، وإنما تركها لنا لنرجع فيها إلى أحكام العقل وتجارب الأمم وقواعد السياسة . كما أن تدبير الجيوش الإسلامية ، وعمارة المدن والثغور ، ونظام الدواوين — لا شأن للدين بها . . . »[1] ! !

وبهذا النص مع سابقه . . . يوضح « كتاب الإسلام وأصول الحكم » المعنى الآتى :

- ما جاء فى الإسلام لا يتصل بالسياسة
- وما كان فيه من سياسة لا يتصل بالدين !

فهو ليس فيه « سياسة » . . . وفيه « سياسة » فى الوقت نفسه ! !

وإذن أى شىء هو الإسلام ؟ ؟

ليس « سياسة » . . . وليس « دينا » !!

ولكن مرد هذا الاضطراب ، وسبب هذا الاضطراب . . . هو فى قبول فكرة الغرب أولا ، ثم محاولة إخضاع الإسلام لها ! !

الزعامة النبوية :

ويبدو لأول نظرة أن التعبير بـ « الزعامة النبوية » مستحدث فى اللغة العربية . . .

وهو فعلا جديد فيها ، ولكنه فى واقع الأمر بديل عن تعبير آخر هو « صاحب الحكومة الدينية » الذى يردده المستشرقون فى وصفهم للرسول !!

(١) المصدر السابق : ص ١٠٣

فالمستشرق جب Gibb ، كما ذكرنا هنا قبلا [1] ، يقول : إن « هناك حقيقة واحد مؤكدة (فى تاريخ محمد) ، وهى أن الدافع له كان ديناً على الإطلاق . فمن بدء حياته ، كداع ، كانت نظرته إلى الأشخاص والأحداث ، وحكمه عليها ، نظرة تأثر بما عنده من : صورة عن الحكومة الدينية ، وأغراضها فى عالم الإنسان » !

ويعلل جب انطباع صورة الحكومة الدينية وأغراضها فى عالم الإنسان فى نفس الرسول عليه الصلاة والسلام ، بجو مكة السياسى والاقتصادى والدينى ، وما فيه من زعامة تقوم دعامتها السياسية على صيانة المقدسات الدينية فى مكة وما حولها[2] !! والرسول فى نظر جب ـ كبقية المستشرقين ـ إنسان سعى إلى « الزعامة » فى مكة ، عن طريق استغلاله قيم المقدسات الدينية لدى الشعب المكى . فقد كان يبغى حكومة ويبغى زعامة ، ولكنه لم يستطع أن يغفل شأن الجو الدينى إذ ذاك ، فأعلن حكومة دينية وهو بالمدينة ـ بعد هجرته من مكة إليها . . . من أجل ذلك غزا وحارب ، وعاهد وتحالف !!

فالدراسات الإسلامية فى « الاستشراق » :

- تعيب الإسلام كـ « دين » لما جاء فيه من نظم سياسية
- وما وضعه من مبدأ « الجهاد » خاصة لصيانة الجماعة الإسلامية
- وهذه الدراسات تفسر الإسلام لذلك على أنه « حركة إصلاحية إنسانية »
- وبالتالى تفسر هذه النظم السياسية فيه على أنها « خارجة » عن نطاق الدين ، وليست من طبيعته .

(١) راجع ص ٢٠٧ من هذا الكتاب (الفكر الإسلامى الحديث)
(٢) راجع صفحات : ٢٠٤ : ٢٠٦ من هذا الكتاب (الفكر الإسلامى الحديث) .

وكتاب : « الإسلام وأصول الحكم » يرغب فى أن يتفق مع هذه الدواسات على أن هذه النظم السياسية خارجة عن نطاق الدين ، وليست من طبيعته . ولكنه لايبرّر أخذ النبي بها فى تدبير أمر جماعة المؤمنين بأنه لم يكن صاحب دين سماوى ، أو بأنه كان فقط صاحب حركة إصلاحية إنسانية — كما يشرح المستشرقون . . . إنه يريد أن يبقى للاسلام صفة « الدين » ، ثم ينزع منه سمة القوة والحكومة والنظم السياسية ، ويجعلها ملحقه بالدعوة الدينية على أنها من مستلزمات ماسماه : « الزعامة النبوية » ! ! وهنا إذن فرق بين « الدعوة الدينية » و « الزعامة النبوية » ، على نحو مايسأل الكتاب ويجيب ! !

يقول :

« . . فهل كان تأسيسه صلى الله عليه وسلم للمملكة الإسلامية ، وتصرفه فى ذلك الجانب خارجا عن حدود رسالته صلى الله عليه وسلم ، أم كان جزءا مما بعثه الله له وأوحى به إليه ؟ ؟

« فأما أن المملكة النبوية عمل منفصل عن دعوة الإسلام ، وخارج عن حدود الرسالة ، فذلك رأى لانعرف فى مذاهب المسلمين مايشاكله ، ولا نذكر فى كلامهم ما يدل عليه . وهو مع ذلك ، رأى صالح لأن يذهب إليه ، ولا نرى القول به يكون كفراً وإلحاداً . . . » [1] !

ولكن ، ترى هذه المملكة ، أو هذه « الزعامة النبوية » ، التى تخرج عن نطاق الرسالة ، وتخرج عن نطاق الوحى الإلهى . . . هل كانت ضرورة لصالح الرسالة ، أو هى ضرورة لإقامة حكم وتثبيت دولة سياسية (دنيوية) ؟ ؟

(١) الإسلام وأصول الحكم : ص ٥٥

شأن الكتاب هنا كشأنه فيما سبق ، عند الحديث : عن أن الإسلام « ليس فيه ما يتصل بالسياسة » . . . إذ له موقفان متقابلان ، أو له على هذا السؤال جوابان متغايران تغايراً واضحاً

● فمرة يقول : « . . فقد غزا صلى الله عليه وسلم المخالفين لدينه من قومه العرب ، وفتح بلادهم ، وغنم أموالهم ، وسبى رجالهم ونساءهم . ولاشك في أنه صلى الله عليه وسلم قد امتد بصره إلى ما وراء جزيرة العرب ، واستعد للانسياب بجيشه في أقطار الأرض . وبدأ فعلا يصارع دولة الرومان في الغرب ، ويدعو إلى الانقياد لدينه : كسرى الفرس في الشرق ، ونجاشي الحبشة ، ومقوقس مصر . . .

« وظاهر أول وهلة أن الجهاد لا يكون لمجرد الدعوة إلى الدين ، ولا لحمل الناس على الإيمان بالله ورسوله ، وإنما يكون الجهاد لتثبيت السلطان ، وتوسيع الملك » [١] !!

فـ « الجهاد » الذي هو مظهر القوة والسلطة ، أو بعبارة أخرى : الجهاد الذي هو شعار حيوية [٢] الجماعة ، يفسر هنا على أنه كان وسيلة التوسع في الملك ، وتثبيت السلطان ! وهو إذن من لوازم الدولة

(١) المصدر السابق : ص ٥٢

(٢) يقول الزهاوي ، الشاعر :

كتب الفوز بالبقاء على الأرض لناس تدججوا للنضال
لم يفز بالسلام إلا أناس قد أعدوا سلاحهم للقتال

وسياستها التوسعية، ولا شأن له بالدين . . . « إذ لا يكون لمجرد الدعوة إلى الدين ، ولا لحمل الناس على الإيمان بالله ورسوله » ! !

ويزيد الكتاب هذا الأمر — أى القول بأن « الجهاد » ليس من خصائص الرسالة الإلهية أياً كانت — إيضاحاً بنص آخر :

« وما عرفنا فى تاريخ الرسل رجلا حمل الناس على الإيمان بالله بحد السيف ، ولا غزا قوما فى سبيل الإقناع بدينه ! وذلك هو بنفس المبدأ الذى يقرره صلى الله عليه وسلم فيما كان يبلغ من كتاب الله . . .

« وإذا كان صلى الله عليه وسلم قد لجأ إلى القوة والرهبة ، فذلك لا يكون فى سبيل الدعوة إلى الدين ، وإبلاغ رسالته إلى العالمين ! وما يكون لنا أن نفهم إلا أنه كان فى سبيل الملك ، ولتكوين الحكومة الإسلامية . ولا تقوم حكومة إلا على السيف ، وبحكم القهر والغلبة ! فذلك عندهم هو سر « الجهاد » النبوى ومعناه »[1] ! !

● ومرة أخرى ترى المؤلف على الضد من ذلك ، يذكر :

« لا يريبنك هذا الذى ترى أحياناً فى سيرة النبى صلى الله عليه وسلم ، فيبدو لك كأنه عمل حكومى ومظهر للملك والدولة ! فإنك إذا تأملت لم تجده كذلك ، بل هو لم يكن إلا وسيلة من الوسائل التى كان النبى صلى الله عليه وسلم يلجأ إليها تثبيتاً للدين ، وتأييداً للدعوة ! وليس عجيباً أن يكون الجهاد وسيلة من تلكم الوسائل ، هو وسيلة

(١) المصدر السابق : ص ٥٣

عنيفة وقاسية . . . ولكن ما يدريك ، فلعل الشر ضرورى للخير فى بعض الأحيان ، وربما وجب التخريب ليتم العمران ! ! » [1]

فهنا لم يكن الجهاد لتأييد ملك ولا حكومة ، ولا لتثبيت دولة ، بل كان : « تثبيتاً للدين وتأييداً للدعوة » ! !

وسر هذا التضارب هنا ، هو سره فيما سبق . . .

قبول لرأى غريب عن طبيعة الإسلام ، ثم محاولة بعد ذلك لإخضاع الإسلام لهذا الرأى الغريب المتنافر !

خصائص الزعامة النبوية موقوتة بوقتها :

وسواء أكانت مظاهر الحكم والسياسة — ومنها الجهاد — من وسائل توسيع الملك وتدعيم شأن الدولة ، أو لتثبيت الدين وتأييد الدعوة ، فهى فى نظر كتاب : « الإسلام وأصول الحكم » موقوتة بوقت الرسول ، وقاصرة على شخصه ، لا تتعداه إلى من يخلفه فى الجماعة الإسلامية بعده !! ثم ليس هناك أيضاً من داع وسبب بعد وفاته ، لأن تكون للمسلمين دولة وحكومة ، إذ القرآن لم يدع إلا إلى وحدة فى الدين ، دون وحدة فى الدولة ! لم يدع إلا إلى رباط القلب ، دون رباط السلطان ، وتكتل الجماعة ، وتزايد العلاقات ! !

« الإسلام دعوة دينية إلى الله تعالى ، ومذهب من مذاهب الإصلاح لهذا النوع البشرى ، وهدايته إلى ما يدنيه من الله جل شأنه ، ويفتح

(١) المصدر السابق : ص ٧٩

له السعادة الأبدية التي أعدها الله لعباده الصالحين . وهو وحدة دينية ، أراد الله جل شأنه أن يربط بها البشر أجمعين . . . » (١) !

وحكمة هذا التوقيت — كما يذكر الكتاب : « أن مقام الرسالة يقتضى لصاحبه سلطاناً أوسع مما يكون بين الحاكم والمحكومين ، بل أوسع مما يكون بين الأب وأبنائه ! قد يتناول الرسول من سياسة الدولة مثل ما يتناول الملوك ، ولكن للرسول وحده وظيفة ، لاشريك له فيها !!

« من أجل ذلك كان سلطان النبي صلى الله عليه وسلم ، بمقتضى رسالته سلطاناً عاماً ، وأمره فى المسلمين مطاعاً ، وحكمه شاملا . فلا شيء مما تمتد إليه يد الحكم إلا وقد شمله سلطان النبي صلى الله عليه وسلم ، ولا نوع من الرياسة والسلطان إلا وهو داخل تحت ولاية النبي صلى الله عليه وسلم على المؤمنين . . . ذلك سلطان ترسله السماء من عند الله على من تنزل عليه ملائكة السماء بوحى الله » (٢) !

كما يذكر المؤلف : «

تلك زعامة كانت لمحمد بن عبد الله بن عبد المطلب الهاشمي القرشي ، ليست لشخصه ولا لنسبه ، ولكن لأنه رسول الله . . . فإذا ما لحق عليه السلام بالملأ الأعلى ، لم يكن لأحد أن يقوم من بعده ذلك المقام الديني » (٣) !!

وهذه النصوص مع كونها تفيد أن مظاهر الحكم فى الإسلام قاصرة على الرسول صلى الله عليه وسلم ، تفيد أيضاً أن مظاهر الحكم

(١) المصدر السابق : ص ٧٧
(٢) المصدر السابق ص ٦٦ : ٦٨
(٣) المصدر السابق ص ٨٧

والسلطان ونظم الدولة والسياسة مصاحبة لكل رسالة دينية ، ولكنها فقط وقف على الرسول المرسل ، تلغى بعد وفاته ولا يتمتع بها شخص آخر سواه ! ! وما تفيد النصوص على هذا النحو يؤكده نص آخر هنا :

« طبيعي ومعقول إلى درجة البداهة أن لا توجد بعد النبي زعامة دينية ! وأما الذي يمكن أن يتصور ويوجد بعد ذلك ، فإنما هو نوع من الزعامة جديد ، ليس متصلا بالرسالة ولا قائماً على الدين . . . . هو إذن نوع لاديني ! !

« وإذا كانت الزعامة لادينية ، فهي ليست شيئاً أقل ولا أكثر من الزعامة المدنية أو السياسية . . . زعامة الحكومة والسلطان ، لا زعامة الدين ، وهذا هو الذي كان » [1] ! !

والسؤال الذي يتردد الآن ، بعد عرض هذه النصوص ومقابلة بعضها ببعض : أي حال يكون بعد وفاة الرسول ؟

أتلغى النظم العامة للحكم ، وقواعد السياسة ؟ ؟

- إن كانت الأولى . . . فلم كانت ملحقة بالرسالة الإلهية ؟
- وإن كانت الثانية . . . فأي فرق بين عهد الرسول — وقد وقع فيه اجتهاد إنساني في تطبيق تلك النظم والقواعد ، وبين عهد من يكون بعده — وسيقع فيه أيضاً اجتهاد إنساني في تطبيق تلك النظم والقواعد ؟ ؟

ربما يكون الفرق في أن عهد من جاء بعد الرسول سيتأسى بعهد

---

(١) المصدر السابق : ص ٩٠

الرسول فى التطبيق : أسسه وكيفيته ، ولكن مع ذلك كلا العهدين فيه رسالة دينية ، وفيه أيضاً عمل بشرى داخل إطار هذه الرسالة .

ثم إن كانت هذه النظم من ملحقات الرسالة والدعوة الدينية ، وهى « سلطان ترسله السماء من عند الله ، على من تنزل عليه ملائكة السماء بوحى الله » ، تثبيتاً للدعوة وتأييدا للرسالة . . . يصح أن يسأل الآن : أهى نظم تنسجم مع طبيعة الإنسان كإنسان فى توجيهه وقيادته للتهذيب وفعل الخير ، وربط أفراد الإنسانية بعضهم ببعض ؟ أم ترى يكون تأثيرها على الإنسان فى توجيهه وقيادته قاصراً على عهد الرسول وعلى شخصه ، وعندما تنجح تكون نتائج تطبيقها فى قبول الدعوة معجزة للرسول ؟ ؟ ولكن لم يكون قبول دعوة أى رسول من المؤمنين لما جاء به « معجزة » له ، خاصة به ! !

لوصح هذا الزعم لما كان لمدلول الآية الكريمة الآتية معنى يقع ويتحقق يوما ما ، وهى : « ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ، ويأمرون بالمعروف ، وينهون عن المنكر » . . . فإن القرآن لا يطلب من جماعه المؤمنين الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر باستمرار فى كل جيل ، إلا إذا توقع أنهم يصادفون نجاحاً . . . ومع ذلك هم ليسوا رسلا ! !

إن النظم السياسية التى طبقها الرسول فى تأييد دعوته هى من النظم التى تنسجم مع طبيعة الإنسان ، وطبيعة الجماعة الإنسانية . وطالما كان هناك « اجتهاد » ومحاولة بشرية فى فهم هذه النظم تحت تأثير الأحداث والظروف وفى تطبيقها ، فالتفرقة : بأن لهذه النظم الصبغة الدينية فى عهد الرسول ، والصبغة المدنية فى عهد من بعده ، تفرقة فيها غموض ولبس !!

وربما نجد توضيح هذه التفرقة الغامضة فيما يقول به المستشرقون من أن كثيراً مما جاء به الإسلام على عهد الرسول لايصلح للتطبيق بعد حياته فى جماعة المسلمين ، ويجب أن يقصر اعتباره على عهده ووقته فقط . . . فالمستشرق الإنجليزى جيوم Alfred Guillame ، فى كتابه : « الإسلام » يقول :

« كل مسلم يعلم أن كثيراً من القرآن جاء للوجود كى يلتقى مع بعض أزمات معينة ، أو لأحوال مؤقتة فى حياة محمد ! لكن من هو الذى يعلم أن الواجبات والمحرمات والمكروهات التى جاءت فى الإسلام ، مقصود أن تساس بها حياة الملايين (بعده) ، كى تظل تعيش فى أوضاع لاتتصور ، وهى أوضاع القرن السابع الميلادى ! »[1]

فكتاب : « الإسلام وأصول الحكم » قد تقبل مثل هذا الرأى ، سواء فى هذه العبارة أو فى عبارة أخرى ، وحاول أن يبررها فى صورة مقنعة ... فكان هذا الإيهام ، أو هذا الخلط ، الذى رأينا !

وحدة الدين ، لا وحدة الحكومة :

والآن ، بعد عرض فكرة الكتاب الأصلية ، وهى إلغاء جزء من رسالة الإسلام ، وهو ما يتعلق بالجماعة الإسلامية فى تكوينها وربط بعضها ببعض وصيانة قـــوتها والحرص على إيقاظ وعى المقاومة فيها ، وهو وعى الجهاد ، يبرز الكتاب مرة أخرى فكرة :

---

(١) ص ٧٣

أن الإسلام لا يحفل بالجماعة ونظامها ، بل يعنى بوحدة القلب ! وهو ليس ديناً للجماعة ، وإنما هو دين لمجموعة من البشر ! وليس من المعقول لدى هذا الكتاب أن تكون هناك جماعة إسلامية لها سياسه واحدة ، ولكن من المعقول أن تكون هناك وحدة دينية ! !

« معقول أن يؤخذ العالم كله بدين واحد ، وأن تنتظم البشرية كلها وحدة دينية . . . فأما أخذ العالم كله بحكومة واحدة ، وجمعه تحت وحدة سياسية مشتركة ، فذلك مما يوشك أن يكون خارجاً عن الطبيعة البشرية ، ولا تتعلق به إرادة الله ! على أن ذلك إنما هو غرض من الأغراض الدنيوية ، التى خلى الله سبحانه وتعالى بينها وبين عقولنا ، وترك الناس أحرارا فى تدبيرها ، على ما تهديهم إليه : عقولهم ، وعلومهم ، ومصالحهم ، وأهوائهم ونزعاتهم »(1) ! !

وعندئذ ... « لا شيء فى الدين يمنع المسلمين أن يسابقوا الأمم الأخرى فى علوم الاجتماع والسياسة كلها ، وأن يهدموا ذلك النظام العتيق الذى ذلوا له واستكانوا إليه ، وأن يبنوا قواعد ملكهم ونظام حكومتهم على أحدث ما أنتجته العقول البشرية . . . »(2) .

أى للمسلمين أن يتخيروا أى نظام لحكمهم ! !

لهم أن يتخيروا نظام الحكم : المطلق أو المقيد ، الفردى أو الجمهورى ، الاستبدادى أو الشورى ، الديمقراطى أو الاشتراكى ، البلشفى أو الشيوعى ! !

« إن يكن الفقهاء أرادوا بالإمامة والخلافة ذلك الذى يريده علماء السياسة بالحكومة ، كان صحيحا ما يقولون من : أن إقامة الشعائر الدينية وصلاح الرعية

(1) الإسلام وأصول الحكم : ص ٧٨ (2) المصدر السابق : ص ١٠٣

يتوقفان على الخلافة فى أى صورة كانت الحكومة ، ومن أى نوع : مطلقة أو مقيدة ، فردية أو جمهورية ، استبدادية أو شورية ، ديمقراطية أو اشتراكية ، أو بلشفية » (١) !!!

ولقارئ هذه النصوص أن يسأل الآن :

كيف يمكن إقامة الشعائر الدينية (الإسلامية أو غيرها) فى ظل حكومة تخضع للهوى والنزعات ، وفى حكومة بلشفية لا دينية ، وفى ظل حكومة إلحادية مادية ؟ ؟

إن القرآن يقول توجيه فى أمر الله إلى المؤمنين : « يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا الكافرين أولياء من دون المؤمنين ، أتريدون أن تجعلوا لله عليكم سلطانا مبينا » (٢) !

ويزيد على ذلك ، فيطلب القرآن منهم مقاومة الإلحاد والملحدين وأهل الأهواء والنزعات ، إذ يقول : « قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ، ولا باليوم الآخر ، ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله . . . » (٣) !

إن إقامة شعائر المؤمن لا تؤدى إلا فى ظل رعاية مؤمنة بالله ، وإن تماسك المؤمنين لا يقوى إلا فى ظل سياسة موحدة متجانسة ، وإن وعى الأفراد بجماعتهم لا ينشأ ولا يبقى إلا تحت حماية ودفع لهذا الوعى الجماعى ، وذلك لا يكون إلا إذا كان الإشراف العام فى الجماعة يصدر عن العوامل المشتركة فى هذا الوعى بين الأفراد جميعا .

اليوم يسعى العالم إلى « حكومة عالمية » ولا ينكر أحد عليه هذا السعى ، اليوم تقترب الثقافات والجماعات والطوائف ، ولا ينشد أحد من بين

(١) المصدر السابق : ص ٥٣ (٢) سورة النساء : ١٤٤ (٣) سورة التوبة : ٢٩

هذه الجماعات والطوائف أن يقف فى سبيل هذا التقريب . فإذا جاء الإسلام بوحدة فى الرباط والنظم والقواعد لجماعته المؤمنة ، أنكر فريق من المسلمين عليه ما جاء به فى هذا الجانب . . . باسم التجديد ، والحضارة ، ورغبة فى اللقاء مع الأمم المتمدينة فى صعيد واحد !!

ولكن - كما ذكرنا - إن « تجديد » الشرق فى الفكر الإسلامى الحديث ، هو تقليد لفكر الغرب فى القرن التاسع عشر . . . تقليد لفكر إنسانى انكشف ضعفه ، وهواه وعصبيته ، وانتهى أجله واعتباره !!

إنه الشرق يستورد . . . ولا يخلق !!

هل نرجو الآن أنه قد وعى ، وسيخلق ليبنى ، ثم يورد لغيره ، كما كان ؟ ؟

الدين خرافة!

فكرتا : « بشرية القرآن » و « الإسلام دين لا دولة » تمثلان اتجاه الاستشراق الغربي ونفوذه فى تفكير « المجددين » فى تاريخ الفكر الإسلامى الحديث ، منذ بداية القرن العشرين !

وهما فكرتان ينصب أثرهما السلبي على الإسلام وحده ، دون المسيحية أو اليهودية . . . وهذه هى ظاهرة الاتجاه الاستشراقى فى تفكير الغربيين !

أما الاتجاه الآخر فى تفكير الغرب فى القرن التاسع عشر ، الذى تسرب نفوذه إلى الشرق فى صورة « التجديد » فى الفكر الإسلامى الحديث أيضاً — فهو التفكير « الوضعى » أو « المادى » ، الذى انتهت قمته أو انتهى غلوه إلى تفكير « الشيوعية » . . . وهو تفكير انبثق فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، وأصبح بعد الحرب العالمية الثانية يتصارع فى عنف مع « الديمقراطية » الغربية من جانب ، « والأديان » جميعاً من جانب آخر .

وسنعرض من هذا الاتجاه الأخير ، لمشكلتين أو لفكرتين أخذتا طابع الرواج فى الشرق فى الفكر الإسلامى الحديث ، منذ نهاية هذه الحرب العالمية الثانية :

• المشكلة الأولى : « خرافة الميتافيزيقا » : وتتضمن خرافة الدين ، وإنكار قيمته فى التوجيه . . . وهى وليدة الفكر المادى السابق على ظهور الشيوعية .

• والمشكلة الثانية : « الدين مخدّر » : وتتضمن مطاردة الدين وإبعاده عن مجال الإنسان والجماعة . . . و « الدين مخدر » هو شعار الشيوعية أو الماركسية .

وكلتا المشكلتين تقوم على أساس فكرى واحد ، وتؤدى

إلى غاية واحدة . وإن كانت كل واحدة منهما تنتسب إلى مذهب خاص .

* * *

هنا فى القاهرة ، كتبت بعض الدوريات[1] أن بعض الطلبة فى جامعتى القاهرة وعين شمس نادى بأن : « الدين إيحاء خرافى »[2] !!

ووجه شاب من علماء الأزهر[3] نقداً لشيخ الأزهر فى ذلك الوقت ، على أنه يعنى فى أحاديثه مع الرسميين فى الحكومة ببعض المسائل التى ليس لها خطر على المجتمع ، ويترك مثل هذا القول مع ماله من خطر جسيم على التوجيه !

فهذا القول الذى قيل هنا ، هو تطبيق مصرى لفكرة من أفكار القرن التاسع عشر ، التى ألقت بنفسها فى ميدان الجدل العقلى إذ ذاك ولها أنصار هناك ، كما للرأى المعارض لها أنصار كذلك . وصاحب هذه الفكرة وأنصارها فى الغرب ، لم يصلوا بها إلى التطبيق فى مجال « الله » ، وإنما إذا وصل جدلهم العقلى إلى المساس بالله أخرجوه من دائرة هذا الجدل ، ووضعوه فى دائرة الإيمان والاعتقاد !

والمنطق الذى يصل فى تطبيقه إلى أن « الله خرافة » . . . مع أنه

(١) مجلة « الحياة الجامعية » ـ تحت عنوان « الجامعة بين المؤمنين ، والملحدين، والوجوديين » كما نقلت ذلك جريدة الجمهورية اليومية بتاريخ ١٥ سبتمبر سنة ١٩٥٥

(٢) وعبر البعض الآخر بأن « الدين لا قيمة له لأن الشيء موجود بآثاره ، وأنا لا أرى أى أثر للدين على المجتمع » !

(٣) مقال بمجلة « الاعتصام » فى عددها التاسع من السنة الثامنة عشرة ، الصادرة فى أكتوبر سنة ١٩٥٦ وكان موجها إلى الشيخ عبد الرحمن تاج

لم يطبق هناك كما أشرنا ، يرجع إلى مذهبين من مذاهب القرن التاسع عشر فى أوربا . . . .

- فيرجع إلى ما يسمى « بالمذهب الإسمى »
- وإلى مذهب آخر يعرف « بالمذهب التجربى »

المذهب الاسمى Nominalism :

أما « المذهب الإسمى » فهو مذهب فلسفى ، يرى أن « العبارات العامة » وهى العبارات الدالة على الأنواع والأجناس — كعبارة « الوجود » و « الإنسان » و « الحيوان » مثلا — ليست إلا ألفاظاً فقط ، لا تحمل مدلولاتها طابع الواقعية . هى اسماء تستخدم كرسوم للأشياء وخصائصها ، وليس هناك — خارج التصور الذهنى لها — شىء موضوعى حقيق يشار إليه . وذلك على عكس العبارات الدالة على الأفـــراد ، وهى أعلام الأشخاص ، فإنها تدل على حقائق فى الخارج وعلى أمور واقعية يمكن الرجوع إليها بطريق الحواس ، ويشار إليها على أنها هنا أو هناك .

ويرجع هذا المذهب الإسمى — فى نواته الأولى — إلى الفيلسوف أنتيستنيس Antisthenes ، الذى عاش فى القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد (٤٤٤ — ٣٦٨ق . م) ، وتتلمذ على السوفسطائى جورجياس Gorgias . ويعتبره مؤرخو الفلسفة فى ثورته على الدين المتوارث والتقاليد الإغريقية — وهى تقاليد الأمة التى نشأ فيها ، « روسو » Rousseau العصر القديم !!

وكان أنتيستنيس هذا يدعو إلى القناعة ، ويطالب بالرجوع إلى بساطة الطبيعة ، ويرفض الدين الوراثى فى ذلك الوقت ، كما يرفض

الدولة الوراثية . و « الحكيم » فى نظره هو من ليس مواطناً فى دولة معينة بل هو مواطن عالمى . . . أما رأيه فى الوجود فهو رأى أصحاب المذهب المادى Materialism [1] .

وعقب أنتيستنيس الفيلسوف الإغريقى ، جدد رو سلينوس ڤون كومبين Roscellinus von Compiêgne مذهبه هذا فى القرن الحادى عشر الميلادى(١٠٥٠ — ١١٢٠ م) ، على عهد « المدرسيين » فى أواخر القرون الوسطى .

وفى القرن الرابع عشر دافع ويلهلم ڤون أوكام Wilhclm Von Occam (١٢٧٠ — ١٣٤٧ م) عن هذا المذهب الإسمى دفاعاً حاراً ، وأرجع المعرفة الإنسانية كلها إلى التجربة الحسية أو النفسية ، و ليس إلى ماوراء الطبيعة مما يسمى بالرسالة الإلهية أو الفلسفة الميتافيزيقية . . . على معنى أن الموجود المشاهد هو مصدر المعرفة الصحيحة ، وكذلك ما تحصله النفس وما يقوم بها عن طريق الاتصال بهذا الموجود المحس مصدر صحيح أيضاً للمعرفة . أما ما يتلقاه الإنسان مما وراء الطبيعة ، من ذلك العالم الخفى الذى لا يرى ولا يحس فليس مصدراً للمعرفة ، وعلى الأقل ليس مصدراً للنوع اليقينى منها

---

(١) المذهب المادى : يعتبر المادة جوهر العالم ،ويعتبر المظاهر النفسية والفكرية ناشئةعنها. والأخلاق فى نظره يجب أن تهدف إلى المتعة الحسية فى الآن الحاضر ، وإلى تحصيل الطيبات الحسية فقط ، ، أما القيمة المثالية فيجب أن تحتقر ! والطيبات المادية هى أساس الحياة الثقافية ، والذى يفقدها عليه أن يشغل نفسه مع شيطان القيم المثالية ! وشعار هـذا المذهب : « البطن قبل الروح » !!

أماالمذهب المادى التاريخى: فيرى أن الاقتصاد هو المبدأ المحدد والمقدر فى الحياة الإنسانية ، حتى الثقافة العقلية والقيم غير المادية ! وطريقة الإنتاج فى الحياة المادية تحدد بوجه عام تطور الحياة الاجتماعية ، والسياسية ، والعقلية . وليس عقل الإنسان هو المحدد لوجود الإنسان ، بل الوجود الجماعى هو المحدد لعقله . . كما سيأتى تفصيله فى فكرة « الدين مخدر » ، عند الحديث عن الشيوعية .

ولهذا يرى أوكام أن من غير الممكن معرفة الله معرفة يقينية عن طريق النظر العقلى ، أو أن إقامة دليل على وجوده من هذا الطريق . وليس على الإنسان إلا أن يؤمن بحسب بالله ، لأنه حصر إمكان المعرفة الإنسانية فيما يخضع للتجربة الحسية أو النفسية . ويقصد بالتجربة النفسية ما تتلقاه النفس من عالم التجارب الواقعية ، وهو عالم المحسوسات . ومع ذلك يفرق أوكام بين الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية (الميتافيزيقية) عند نقده للميتافيزيقا ، فلا يستهجن الحقيقة الدينية ولا يمسها أيضاً مساً مباشراً بقدر ما يستخف بتلك الحقيقة الفلسفية .

وعرف أوكام بمكافحته للسلطة الزمنية « السياسية » التى يمارسها البابا ، ولما ينسب إليه من عصمة لا تقبل النقض فى القول والعمل ، أى لا تقبل الخطأ على الإطلاق .

واستطاع المذهب الإسمى — ذلك المذهب الذى يرى فى العبارات الدالة على الأنواع والاجناس مجرد رسوم وشعارت — أن يسود بالتدريج ، ويشق طريقه فى القرون التالية للقرن الحادى عشر حتى عصر « كانت » ، وذلك بفضل مجهود أوكام وحده .

فلما جاء « كانت » فى القرن الثامن عشر ، ساق فى كتابه : « نقد العقل الخالص » تشبيه (العبارة) مطلقاً بورق النقد ، وجعل ضمانها (المحسوس) المشاهد . فالعبارة التى ليس لها هذا الضمان المحسوس — وهى العبارة الدالة على النوع أو الجنس — تكون فى نظره عديمة القيمة ، أما العبارة التى تدل على الفرد وهى كذلك الدالة على الشخص فلها قيمتها واعتبارها ، لأن المحسوس المشاهد عندئذ يمكن أن يشير إلى مضمونها ، وإلى ما تدل

عليه . ويقول Schulze فى ذلك ، متأثراً « بكانت » : إن أسماء الجنس والنوع هى كلمات تحمل مالا يقوم الدليل عليه .

فهذا « المذهب الإسمى » بحث من بحوث « المنطق إذن ، يفرق فى دلالة الألفاظ بين ما تدل عليه فى الخارج مما يحس ، وبين ما يبقى متصوراً ذهنياً فحسب . وهو يفرق بين الألفاظ الدالة على الأنواع والأجناس من جانب ، والأخرى الدالة على الأشخاص من جانب آخر .

• ولفظ « الله » : لايدل على نوع ولا على جنس ولا على شخص محدد يدرك بالحس ، لأن مدلول لفظ الجلالة لايصدق على كثيرين حتى يكون جنساً أو نوعاً . . .

• ثم هو لايدل على شخص يشار إليه فى الحس والمشاهد ويقال عنه هذا هو الله ، وإن كان يدل على فرد لا شريك له . . . .

وهو إذن خارج عن بحث « العبارة » فى بحوث المنطق ! !

ولذلك يعقب أصحاب « المذهب الإسمى » — فيما يتصل بالله — : بأن مجال الله هو الإيمان والاعتقاد ، وليس البحث العقلى الجدلى الإنسانى

قال بذلك أوكام ، وقال بذلك « كانت » . ويقصد أوكام فى تفرقته بين الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية (الميتافيزيقية) : أن تكون الميتافيزيقا مجال التطبيق لفكرته « الإسمية » أولا وبالذات .

٢ — المذهب التجريبى Empiricism :

وأما « المذهب التجريبى » : فيرى أن تحصيل الإنسان للحقائق الكونية ومعرفته بها لايكون إلا بالتجربة الحسية وحدها ، ومعنى ذلك أن الحس المشاهد — لاغيره — هو مصدر المعرفة الحقيقية اليقينية . فى العالم الحسى

تكمن حقائق الأشياء . أما انتزاع المعرفة مما وراء الظواهر الطبيعية الحسية ، والبحث عن العلة فى هذا المجال ، فأمر يجب أن يرفض . ولهذا : تكون كل نظرية أو كل فكرة عن وجود له طابع الحقيقة واليقين فيما وراء الحس ، نظرية أو فكرة مستحيلة .

هذا هو تقدير « المذهب التجربى » للمصدر الذى تستقى منه « الحقيقة » . أما موقف هذا المذهب من « العبارات » على وجه العموم ، فيرى أنها لا توجد ولا تنشئ معرفة للأشياء على حقيقتها ، ولا عن خواصها التى لها ، إذ هى بعيدة الصلة عن ذلك . ولذا لا تقول إلا بما نحسة فقط ، وبالشبه الذى يكون بين الأشياء بعضها وبعض .

وهذا المذهب عُرف به فى القرن الثامن عشر : الفيلسوف الاسكتلندى هيوم Hume (١٧١١ — ١٨٨٦) ، أما عمل العقل فى نظره فهو وقف على ما تأتى به الحواس والتجارب ، ليس له من عمل سوى أن يربط بين ما تأتى به هذه الحواس والتجارب ، وهى المدركات الحسية أو صور المفردات فى العالم الخارجى . وقد يغير العقل فى وضع هذه الصور فى نفسه عن وضع أصولها فى الخارج ، وقد يوسع أو يقلل فى الصور نفسها التى هى التجارب والمدركات المحسوسة ، ولكنه على أى حال لا يخرج عن دائرتها . وبهذا العمل العقلى تنشأ الأفكار ، ومن بينها فكرة : « الله » .

فالعقل يحصل فكرة « الله » فى نفسه ، فى الوقت الذى يرتفع فيه عن حدود الخصائص الإنسانية كلها من الحكمة والخير . أى إذا أدرك من تجاربه خيراً للإنسان وحكمة له ، فإنه ينتقل من هذا الخير

الإنسانى والحكمة الإنسانية — متجاوزاً الدائرة الإنسانية كلها — فيدرك مطلق الخير ومطلق الحكمة ، وذلك هو فكرة الألوهية .

والرابط بين الأفكار على هذا النحو فى نظر هيوم ، يمكن أن يتأتى بواسطة العقل والعمل الفكرى وحده ، بغض النظر عن الوجود (الخارجى) ، وهو الوجود الحس المشاهد .

أما الأسباب والمسببات — فى مقابل هذا — وهى التى تتصل بالأشياء الواقعة ، فلا يمكن أن تعلم بواسطة العقل ، بل تتم معرفتها بواسطة التجربة وحدها ، ومن هنا ليس هناك — فى نظره — معرفة فى الأزل أو فيما وراء التجربة والحس لها الطابع العلمى . ومعنى ذلك أن التفتيش عن « علة » وراء هذا الوجود المحسوس لهذا الوجود المحسوس نفسه ، لا يقوم على طريق علمى ، أى طريق تجريبى ؛ بل يقوم على طريق عقلى تصورى ، كطريق « الربط » بين الأفكار ، أو عن طريق «الوحى» والإيمان ، أى طريق الدين .

وغاية المعرفة الإنسانية عنده — لهذا — هى تحصيل علل الظواهر الطبيعية ، وترتيب آثارها فى دائرة قليلة من العلل العامة . أما محاولة كشف علل أخرى لهذه العلل العامة أو كشف علة واحدة عامة مشتركة لها فمحاولة غير مجدية (من الطريق الإنسانى) ، أى لا يصل إليها الإنسان وصولا علمياً يقينياً .

والقول بأننا ننتظر من العلل المشابهة آثاراً متشابهة ، يرجع إلى العادة التى ألفناها والتى تحولت إلى اعتقاد جازم ، ولا يرجع إلى القياس العقلى أو إلى المعرفة الأزلية السابقة .

والحقائق الدينية لا يمكن إذن أن تعلم أبداً عن طريق الإنسان ، سواء بعقله أو حواسه ، وإنما يصدق الإنسان بها فقط .

هذا المذهب التجربى — كما ذكرنا — عُرف به هيوم فى القرن الثامن عشر ، ولكن نواته وجدت فى القرن الخامس قبل الميلاد عند الفيلسوف الإغريقى بروتاجوراس Protagoras (٤٨٠ : ٤١٠ ق . م) . ثم من بعد هيوم تطور المذهب بعمل الفيلسوف الفرنسى بايل Bayle (١٦٧٧ — ١٧٠٦ م) فى النصف الثانى من القرن السابع عشر ، إذ قد رفض Bayle التعليل العقلى للحقائق الدينية ، أى رفض أن يقوم من العقل دليل على وجود تلك الحقائق ، وبالأخص على وجود الحقيقة الإلهية . ونال بهذا الرفض من كل معرفة تتجاوز المحسوس ولا تكمن فيه ، وهى معارف « الميتافيزيقا » كلها .

ثم بعد أن نال من هذه المعارف ،طلب فى الحياة الأخلاقية أن يحكّم الإنسان « العقل » وحده . وبذلك ينكر الإيمان الدينى ، الذى يعتبره مناقضاً للعقل . ولكن أى إيمان دينى أنكره Bayle ؟ ؟ سينكشف فيما بعد أنه الإيمان بالتثليث ، أى إيمان الكنيسة الكاثوليكية ، وهو الإيمان الذى يؤسس عليه أن يجمع عيسى فى طبيعته بين طبيعتى الإله والإنسان .

وقد أثر اتجاه Bayle هذا ضد « الميتافيزيقا » وضد الحقائق الدينية التى وراء العالم المحسوس على السواء — فى التضييق على المعانى النظرية الصرفة ، وبالتالى دفع إلى الحياة العملية (الواقعية) . وكان أثر هذا الاتجاه فى فرنسا أكثر منه فى انجلترا ، وأصبح مفهوم « العلم » فى المحيط الفرنسى إذ ذاك مقصوراً على التجربة الطبيعية والإنسانية ،

أى التى يجريها الإنسان فى محيط الطبيعة ، دون الحقائق الدينية والفلسفة الميتافيزيقية .

ولم يأخذ هذا « المذهب التجريبى » مكانه فى تاريخ الفلسفة — كمدرسة — إلا على عهد الفيلسوف الفرنسى كومت Gomte فى القرن التاسع عشر (١٧٩٨ — ١٨٥٧ م) ، ومنذئذ عرف « بالمذهب الوضعى » positivism . وأوجست كومت Angust Comte : يعتبر إذن المؤسس الأول « للفلسفة الوضعية » Positive Philosophy ، وهى الفلسفة التى لا تعتبر شيئا ما « حقيقياً » ، و « واقعياً » ، إلا ذلك الموضـــوع الوضعى ، الذى جاء أثراً لتجارب الحس ، ويمكن مع ذلك اختباره بالحس .

و « المذهب الوضعى » الذى استخلصه « أوجست كومت » من « المذهب التجريبى » السابق عليه ، يرى أن الفلسفة يجب أن تجتاز ثلاث مراحل ، وتنتقل من واحدة إلى الآخرى ، لكى تستقر فى المراحل الأخيرة :

• يجب أن تمر فى المرحلة الأولى : وهى المرحلة التى يشرح فيها الإنسان الشىء الطبيعى ، ويعلل وجوده ومظاهره من القوى الخارجة عن الطبيعة ، وهى القوى الإلهيـــة ، أى من دائرة الدين . . . .

• وتنتقل الفلسفة إلى المرحلة الثانية : وهى المرحلة التى يشرح فيها الإنسان الحياة الإنسانية وقوانينها وأغراضها ، من عبارات نظرية تصورية إنسانية ، أى من دائرة الميتافيزيقا ، أى من العقل النظرى الخالص . . . .

● ثم تنتقل الفلسفة إلى المرحلة الثالثة : وهى المرحلة الوضعية أو الواقعية ، وهى التى يقف فيها الإنسان على علاقات الظواهر الطبيعية بعضها ببعض ، من طريق الملاحظة والتجربة وحدها . وفى هــــذة المرحلة الأخيرة يجب أن تستهلك الفلسفة ، وينتهى وضعهـــا فى التوجيه ، ويفنى أمرها فى العلوم المختلفة التى تنشأ على إثرها ، وتكون نتيجة للتجارب وحدها .

وهناك تلميذ لـ Comte، وهو لودفيج فيرباخ Ludweg Fuebach ، أحد الفلاسفة الألمان فى القرن التاسع عشر (١٨٠٤ — ١٨٧٢ م) ، يعبر عن هذه المراحل التى ذكرها أستاذه بما يأتى :

● « الله » كان فكرتى الأولى

● و« العقل » كان فكرتى الثانية

● والإنسان بمحيطه الواقعى — وهو فكرتى الثالثة والأخيرة .

وهدف هــذه الفلسفة الوضعية : الاستمرار فى « إفقار » النظر إلى الحياة ، عن طريق إخراج معنى الله من هذه النظرة ، والتضحية بحقائق العقل ، بعد تجريد ذلك كله من الاعتبـار الواقعى ، والطابع اليقينى .

وإفقار التفكير الإنسانى النظرى — عن طريق هذا المذهب — قاد إلى مذهب الشك الذى عرف به الفيلسوف الإنجليزى هكسلى « Huxley » فى القرن التاسع عشر (١٨٢٥ — ١٨٩٥ م) ، وأبرزه فى الجملة الآتية : « نحن لا نعرف شيئاً ، وسوف لا نعرف شيئاً » !

هذا رأى كومت فى الجانب النظرى . . . أما فى الجانب العملى ، أى

تفكيره فى الحياة العملية ، وفيما يجب على الإنسان من سلوك خلقى بعد التوجيه فيها — فإن كومت يرى أن الحياة العملية الأخلاقية تبتدىء من « أنا » ، أى تبتدىء من الأنانية أو الذاتية ، كى تصل حتما إلى « الإحساس أو الشعور الاجتماعى » ، أو إلى ما يسمى بـ « المعنى المشترك » . ومعنى ذلك : أن على الإنسان أن يسلك فى الحياة بحيث يبتدىء من ذاته ولذاته ، فينتهى حتما إلى المجتمع والفناء فيه .

والحياة العملية عندئذ تحتاج — فى جانب هذه النظرة — إلى دين ، أى تحتاج إلى « عبادة » . . .

ولكن أى دين وأية عبادة ؟؟

- الدين : هو دين « الطبيعة الكبيرة »
- والمعبود : هو « الإنسانية » !

وقد كان تفكير هذا « المذهب الوضعى من العوامل القوية فى قيام الماركسية و « الشيوعية » فيما بعد .

ومن أتباع هذه المدرسة الوضعية « ميل » و « اسبنسر » و « راسل » Russel فى انجلترا ، ولودفيج فيرباخ فى ألمانيا ، كما سلف الذكر .

* * *

ملخص هذين المذهبين :

هذان مذهبان فى تفكير القرن التاسع عشر . . . .

كلاهما : يبحث فى قيمة الميتافيزيقا كمصدر من مصادر المعرفة ، وهى فلسفة ما وراء الطبيعة .

• فأولها « المذهب الأسمى » : يجعل « العبارات » التى تدل على الأنواع والأجناس — كالوجود ، والإنسانية ، والعلة . . . وغيرها : أسماء وإشارات إلى مدلولات متصورة فى الذهن ، وليست واقعة فى الخارج . وبما أن هذه العبارات هى مصطلحات الميتافيزيقا ، فالفلسفة الميتافيزيقية ليست مصدراً لمعرفة واقعية ، بل مصدر ذلك هو الواقع المحسوس وحده . والوسيلة إلى التعرف عليه هى الحواس الخمس .

ويلاحَظ أن أوكام Occam - من عمد المذهب - لا يدخل الحقائق الدينية فى الحقائق الميتافيزيقية ، ولذا لا يوجه إليها هجوما مباشرا ؛ بل يفصل بينهما فصلا تاما . وهو إذ يناقش فلسفة ما بعد الطبيعة يناقش صنعة إنسانية ، تطلب لنفسها الاعتبار العام فيما تذكره من أفكار وآراء .

وهو أيضاً إذ يعيب الدين — المسيحى طبعاً — لا يعيب الرسالة المسيحية وتعاليمها كما يفهمها العقل الصحيح ، أو حتى كما تفهمها البروتستنتية ، وإنما يعيب ما لحق بهذه الرسالة من سلطة سياسية عليا ، وعصمة لشخص البابا — كرئيس الكنيسة الكاثوليكية — فى قوله وعمله .

كما يلاحَظ أن « كانت » الألمانى ، يشبه العبارات الميتافيزيقية بورق نقد بدون ضمان ، ويهدف إلى بيان : أن صنعة العقل الإنسانى فيما بعد الطبيعة لا تأتى بيقين واقعى ، لأن العقل لا يستطيع أن يأتى بيقين إذا اجتاز مرحلة الإنسان ودائرته الحسية إلى دائرة أعلى منها فوقها . وكل ما يأتى به عندئذ لا يخرج عن الظن والتخمين ، إذ العقل يحكم أنه محدد : بالبيئة وبالمكان والزمان والثقافة الخاصة ،

والجو الطبيعى والاجتماعى والسياسى ، يستطيع أن يأتى بيقين عن الموجود غير المحدد ، وهو الله . فالله لامطلق فى وجوده ، لاتحدده شهوة ولا رغبة ، ولا يحدده زمان ولا مكان ، ولا شىء مما يحدد به الإنسان . ولذلك لا يستطيع الموجود أن يتصور غير المحدد تصورا تاما ، وكل ما يفعله أن يقيس وجوده على وجود نفسه ، وذلك ظن وليس بيقين ! ومن ثم يطالب « كانت » فى فلسفته بإفساح مجال القلب للإيمان ، وإبعاد العمل العقلى عن مجال الألوهية . وذلك ليس لأنه ينكر الألوهية ، بل لأنه يريد أن يبعد العقل البشرى عن الظن والتخمين .

وعلى هذا النحو طالب « الغزالى » ـ ومن قبله أبو بكر « الباقلانى » ، و« إمام الحرمين الجوينى » ـ بإبعاد الصنعة العقلية عن مجال الألوهية ، ووضع الإيمان وتركيزه فى القلب ، بدلا من تركه فى مركز المناقشة العقلية . وتشبه حجة هؤلاء العلماء من المسلمين فى ذلك حجة « كانت » أيضا ، من حيث أن العقل لا يصل إلى يقين فيما بعد الطبيعة . ولذلك كان علم الكلام فى نظرهم علما لا ينشىء عقيدة ، ولا ينمى اعتقاداً .

• وثانى المذهبين ـ وهو المذهب التجربى : كما تركه هيوم ، وقبل أن يتحول إلى « المذهب الوضعى » الذى تزعمه أوجست كومت ـ لا ينكر الوصول إلى « الله » عن طريق العمل العقلى ، وهو العمل القائم على الربط والمشابهة بين الأفكار . وهو ينكر فقط : أن تكون للمعرفة فيما بعد الطبيعة ميزة المعرفة الطبيعية ، فى إمكان اختبارها والتثبت منها عن طريق التجربة .

نعم ، بعد أن تحول هذا المذهب إلى «الفلسفة الوضعية» ، رغبت هذه الفلسفة الوضعية إلى « البحث الفلسفى » جملة أن ينهى توجيهه ، ويبقى فى « العلم »

وفى الدائرة الإنسانية والطبيعية ، إذا طلب لمعرفته صفة الحقيقة واليقين . وعلى الإنسان في سلوكه أن يبتدئ من ذات الفرد : وهى « أنا » ، ويسير منها للجماعة . وفى عبادته يجب أن يتجه إلى المجتمع والطبيعة الكبرى ، دون أن يتجه بها إلى ما وراء الإنسان ووراء الجماعة — وهو الله .

بالموازنة بين المذهبين — « الإسمى » و « التجربى » ، نجد أن المذهب الأول وهو « المذهب الإسمى » عبارة عن بحث فى الألفاظ والعبارات ، وهو بحث منطقى ، اتخذ موضوعه مصطلحات فلسفة ما بعد الطبيعة ، وأعلام الأشخاص فى هذا الوجود المشاهد ، ولكنه لم يتجاوز ذلك إلى إنكار الألوهية ، بل حرص قادة هذا المذهب فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر على الاحتفاظ بالإيمان وبالعقيدة . وإن كان لهم نقد يتعلق بالدين ، فهو موجه لما صاحب المسيحية فى تطورها ، لا للأسس التى تقوم عليها . على أنهم فرقوا فى ذات العبارات ، بين عبارات الأنواع والأجناس من جانب ، وعبارات الأعلام الشخصية من جانب آخر . ولفظ الله ليس من عبارات النوعين .

خرافة الميتافيزيقا :

وهنا فى مصر ، كان من مظاهر التجديد فى الفكر الإسلامى منذ بداية القرن العشرين ، ترديد الفكر الغربى فى القرن التاسع عشر !!

ولم يكن الترديد ترديد النافع منه الذى يصح أن يثمر فى الجماعة الإسلامية الناهضة ، كالفكر العلمى : فى مجال التعمير والهندسة ، فى مجال الطب ، فى مجال الكيمياء ، فى مجال الطبيعة أو الرياضة البحتة . . . وإنما كان ترديداً لفكر المستشرقين كما رأينا من قبل ، أو الفكر المادى على نحو ما نذكر هنا .

وعند ترديد هذا الفكر باسم التجديد ، قد يردد مشوها أو محرفا — كما سنرى ، مما يزيد الأمر لبساً ، ويدفع إلى الشك السلبي ، على نحو ما قيل بين طلاب الجامعة : « الدين إيحاء خرافى » !

هنا فى التعليم الجامعى فى بعض كليات الآداب يدرس كتاب : « خرافة الميتافيزيقا » . . . وهو كتاب منقول من الفكر الأوربى المادى ، الذى أشرنا إليه !

هذا الكتاب يصور الهدف الرئيسى منه فى العبارة الآتية :

« الغاية الرئيسية من هذا الكتاب هى : بيان أن (العبارات) الميتافيزيقية خلو من المعنى ، مع تحديد الميتافيزيقا بأنها البحث فى أشياء لا تقع تحت الحس ، لا فعلا ولا إمكاناً ، لأنها أشياء بحكم تعريفها لا يمكن أن تدرك بحاسة من الحواس » (١) .

لم يذكر الكتاب فى سطر واحد منه ، أن المراد من قوله « البحث فى أشياء لا تقع تحت الحس ، لا فعلا ولا إمكاناً هو (الفلسفة الميتافيزيقية) وحدها دون الحقائق الدينية ، كما صرح بذلك مثلا أوكام فيما نقلناه عنه من قبل ، وبهذا كان يمكن أن يضع أمام قارئه من أول الأمر أنه يهدف إلى مناقشة البحث الفلسفى الإنسانى الذى له طابع ما بعد الطبيعة ... أما الدين ورسالته ، أما الإسلام على وجه أخص فأمر آخر . وبذلك يبتعد القارئ عن اللبس ، ويصون قدسية الدين ، فى الوقت الذى يناقش فيه صنعة الإنسان ، وهى صنعته الميتافيزيقية .

لكن الكتاب ذكر كلمة « العبارات الميتافيزيقية » من غير أن يفرق

(١) كتاب خرافة الميتافيزيقا : ص ١١

بين عبارات الأنواع والأجناس من جانب ، وعبارات الأعلام الشخصية من جانب آخر ، كما صنع أساتذة هذا المذهب فيما عرضنا هنا من قبل . وبذلك لا يعرف القارىء أنه بصدد تحديد ألفاظ ، ومدى ارتباطها بمدلولها فى واقع الأمر . كما لا يعرف أن اسم « الله » جل جلاله ليس مصوناً فحسب عن هذا النقاش ، بل لا يدخل فى دائرته بحال !!

إنه يقول — مطلقا الأمر بدون تحديد :

«العبارة الميتافيزيقية التى تخبرنا عن شيء غير محس عبارة فارغة من المعنى ، لسبب بسيط : وهو أنها ليست مما يجيز المنطق أن يكون كلاماً على الإطلاق . فتى يقبل الكلام عند المنطق ؟؟ المنطق يقبل الكلام ، إذا كان لدى السامع وسيلة لتحقيقه ، فإما أن يصدقه بعد التحقيق أو يكذبه . أما الكلام الذى يستحيل بطبيعة تركيبه أن تتصور وسيلة لمراجعة صدقه أو كذبه ، فهو كلام خلو من المعنى » (١) .

ونحن بدورنا نتساءل : أى « منطق » له هذه الوظيفة ؟ تراه منطق الإنسان عامة . . . وهناك أنواع متعددة من المنطق : منطق الرياضة ، ومنطق الصورة والقياس ، ومنطق الفلسفة الوضعية ؟؟

لو حدد الكتاب هذا المنطق « بالمنطق الوضعى » ، لعرف القارىء أن هناك أنواعاً أخرى من المنطق تخالف هذه الوجهة من النظر ، ومن هنا يكون هو أمام منطق محدد . . . لكن ليس من دافع لأن يجزم بأن المنطق الإنسانى عامة ، كما يوهم الكتاب يحيل أن تكون هناك عبارات موجودة على سبيل الحقيقة ، وهى تلك العبارات التى مدلولاتها توجد فيما بعد الطبيعة .

ويزيد الكتاب فى هذا الإبهام فى عباراته التالية :

(١) المصدر السابق : ص ٧٨

« إن (الميتافيزيقى) لا يقول حين يدعى ما يدعيه إنى أحلل لفظة إلى ما يساويها ، بل هو يصف كائنات يزعم وجودها بصفات معينة . فإذا طلبت إليه أن يدلك على الخبرة الحسية التى من شأنها أن تطلعك على تلك الكائنات ، حتى ترى ، لنفسك إن كانت حقاً موصوفة بالصفات التى زعمها أو لم تكن ، أجابك بأنها ليست مما يحس . . . وإذن هو موقف عجيب يقول كلاماً عن أشياء ، ثم يرفض أن يدلك كيف يمكن أن تلتمس الأشياء فى خبرتك ، لتصدقه أو تكذبه !!

« فلا هو على استعداد أن يحقق لنا ما يقوله بالخبرة الحسية — كما يفعل الذين يحدثوننا عن الأشياء الخارجية فى العلوم أو فى الحياة الجارية ، ولا هو بقانع أن يجىء كلامه تحصيل حاصل حتى نصفه بالصدق من غير التجاء إلى خبرة حسية !

« وإذن فلا هو يقول عبارات تركيبية كالتى يقولها العلماء الطبيعيون ، ولا عبارات تحليلية كالتى يقولها علماء الرياضة !!

« فأى نوع من الكلام يقول ؟ كلام الميتافيزيقى فارغ لا يحمل معنى !

« يزعم لنا الميتافيزيقى أنه قد جاءنا بعلم عن الحقيقة التى لا تدخل فى نطاق الطبيعة المحسوسة المشهودة ، إذهو يحدثنا عن أشياء تجاوز عالم الشهادة والحس . فنسأله : من أى المقدمات استخلصت نتائجك التى انتهيت إليها ؟ أليس يتحتم عليك — كما يتحتم على سائر الناس — أن تبدأ بشهادة حواسك ، وإن كان ذلك كذلك ، فكيف يجوز أن تستنبط من مقدمات حسية نتائج عن حقيقة أخرى خارجة عن نطاق الحواس ؟ إنك إذا بدأت بمقدمات تجريبية ، وحصرت نفسك فيما تنبئك به فيستحيل أن تستدل على وجود «شىء» أو «صفة» مما يخرج عن نطاق التجربة » (١) .

---

(١) المصدر السابق : ص ٨٢

فالميتافيزيقا فى لغة الكتاب : هى كل معرفة وراء الطبيعة ووراء الحس المشاهد . . . وهى كلام فارغ لايحمل أى معنى !

والميتافيزيقى رجل متحكم لايدلنا بالخبرة الحسية عن موجوداته التى يدعيها ، ولا يتركنا أن نحكم على كلامه أنه تحصيل حاصل ، وسلوكه فى المعرفة يخالف عرف الناس ، فلا يبتدىء فيها بشهادة الحواس !!

ثم يستطرد الكتاب فيقول :

« وإذا كانت العبارات الميتافيزيقية رموزاً فارغة خالية من الدلالة والمعنى ، وإذا كانت العبارات الميتافيزيقية كلاماً لاينفع السامع شيئاً لأنه لايدل السامع على شىء ، فكيف وقع هذا الوهم العجيب ؟ كيف نمت هذه الأسطورة الكبرى فامتلأت بها واشتد الجدل بين أصحابها ؟ ؟

« نشأت الميتافيزيقا من غلطة أساسية . . . وهى الظن بأنه ما دامت هناك كلمة فى اللغة ، فلا بد أن يكون لها مدلول ومعنى ! وكثرة تداول اللغة ووجودها فى القواميس يزيد الناس إيماناً بأنها يستحيل أن تكون مجرد ترقيم ، أو مجرد صوت بغير دلالة . لكن التحليل يبين لك أن مئات من الألفاظ المتداولة والمسجلة فى القواميس هى ألفاظ زائفة ، أو هى أشباه ألفاظ ، كما يسميها رجال (الوضعية المنطقية) ! وما أشبه الأمر هنا بظرف يتداوله الناس فى الأسواق مدة طويلة ، على أنه يحتوى على ورقة من ذوات الجنيه ، حتى يكتسب الظرف قيمة الجنيه فى المعاملات ! وبعدئذ يجىء متشكك ويفض الظرف ليستوثق من مكنونه ومحتواه ، وإذا هو فارغ ، وكان ينبغى أن يبطل البيع به والشراء ، لو تنبه الناس إلى زيفه من أول الأمر » (1) !!

ترى أية كلمة تلك التى تتداول فى كثرة ، وهى أشبه بالظروف الذى يحتوى

(1) ص ١٠٤ ــ ١٠٥

على ورقة من ذوات الجنيه ، ويتداولها الناس فى الأسواق مدة طويلة . . .

ولو تنبه الناس إلى مافيها من زيف لبطل البيع بها والشراء ؟ ؟

أكل كلمات « الميتافيزيقا » على هذا النحو ، وجماهير الناس لايعرفون «الميتافيزيقا» ، فضلا عن أن يقفوا على مصطلحاتها ؟ ؟

« للميتافيزيقا » سوق يتعامل فيه جماهير الناس ، وهى أبعد جوانب الفلسفة وأشدها عزلة عن الحياة العقلية العامة وحياة الرأى العام : وهى حياة الجماهير ؟؟

إن منطق الكتاب هو التعمية وعدم التفرقة

• أولا : بين عبارات الأنواع والأجناس من جانب وعبارات الأعلام الشخصية والأفراد من جانب آخر

• وثانياً : بين الحقائق الدينية والحقائق الميتافيزيقية - كما صنع أرباب « المذهب الإسمى »

وهذا المنطق من السهل تحديد هذه « الكلمة المتداولة » فى كثرة ، والتى ظن الناس منذ مدة طويلة أن لها قيمة كبيرة وهى زيف لا قيمة لها فى التعامل لو تنبه الناس إلى ذلك ، بأنها « الله » !

وهكذا يكون لفظ الله لفظ فارغ ، ولا مدلول له ، وهو خرافة ! ! .

قصد التعمية هنا ، وتجاهل التفرقة التى التزمها أصحاب « المذهب الإسمى » كما رأينا ، لاتدل فحسب على قلة إدراك اللغة العلمية ، بل تدل أيضاً على أن « البتر » فى النقل عن الغير يكاد يكون صفة من صفات « التجديد » فى الفكر الإسلامى الحديث عند هؤلاء المرددين ! !

* * *

قد قيّم المشركون أيام رسول الله صلى الله عليه وسلم « الحس » وحده ، ورأوا أن مصدرهم فى المعرفة هو عالم المحسوسات لا غيره ، واعتقدوا أنهم وصلوا إلى حقائق لايجوز لهم أن يستبدلوها بتلك الحقائق الأخرى الأخرى التى ليست فى شاهدهم !

ومع ذلك كانت معارفهم أسماء لامسميات لها على سبيل الحقيقة ، وتبين أنهم يتبعون الظن وما تهوى الأنفس. ويتحدث القرآن عنهم فى قول الله تعالى:

« أفرأيتم اللات والعزى ، ومناة الثالثة الأخرى ؟ ألكم الذكر وله الأنثى ؟ تلك إذن قسمة ضيزى إن هى إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ، ما أنزل الله بها من سلطان . إن يتبعون إلا الظن وما تهوى الأنفس ، ولقد جاءهم من ربهم الهدى »[1] .

فقد يقع « الحس » على أشياء ، ومع ذلك لا يدرك هو نفسه حقائقها ومدلولاتها فى الخارج . وعندئذ تكون عباراتها أسماء ، وتكون تلك الأسماء رموزا وأرقاما ، لا تحمل حقائق ، ولا تدفع « العقل » الخالص نحو إقرارها .

قد تدرك « الحواس » إذن إدراكا خطأ ، وقد يكون تصور « العقل » وهما وظنا . ولكن حسن الظن بالحواس ، أو الثقة بالعقل قد تحمل محسن الظن على أن ينخدع بأحدهما ، أو بكليهما .

فالقرآن هنا فى الآية السابقة يحكى عن المشركين الذين انخدعوا بـ «الحس» ، فاعتقدوا فى كائنات محسة — هى على الحقيقة أحجار — أنها صاحبة تأثير إيجابى أو سلبى فى حياتهم ، وأنها آلهة تعبد ... وطاوع « عقلهم » ما انخدعوا فيه من حس ، فكان العقل ظنا وهوى ، لا علما وحقيقة واقعة !!

الإنسان المحدود قد يطغى ان رآه استغنى ، ويدفعه طغيانه إلى إنكار عقله ، وإنكار أصل وجوده وخلقه ... مع الإيمان فقط بما يتصل بشهوة بطنه وفرجه — وذلك هو الإنسان صاحب الفلسفة « الحسية » !!

(١) سورة النجم : ١٩ — ٢٣

وقد يدفعه هذا الطغيان مرة أخرى إلى إنكار عالمه الذى يعيش فيه ، وإنكار العالم الأزلى السابق على وجوده الذى فيه خالقه ... مع الإيمان فحسب بأنه هو الوجود ، أو على الأقل هو نفسه رب الوجود ! فمن « عقله » يحدد خصائص الوجود ، ومن « عقله » أو « نفسه » يلون العالم الذى يعيش فيه ، وذلك هو الإنسان العقلى أو النفسى فى تفلسفه ! !

* * *

وإذ ينتقل كتاب : « خرافة الميتافيزيقا » من الجانب النظرى إلى الناحية العملية — وهى الجانب الخلقى — يقول عن مصدر القيم الأخلاقية :

« القيم (الأخلاقية) جزء من ذات نفسه ، وإن العالم الخارجى عن ذاته ، لا خير فيه ولا جمال ، وإنما هو عالم من الأشياء ! ! فإذا أراد أن يقف إزاءها وقفة العالم الذى ينطق كلاماً ذا معنى ، كان لابد له من قصر الحديث على وصف ما يراه فعلا ، وما يسمعه . وما يحسه بسائر حواسه ، دون إضافة شىء من ذات نفسه إلى الوصف . وإلا فقد أراد لنفسه شيئاً غير العلم ومجاله » [1] ! !

والكتاب فى هذا الجانب العملى يشير إلى المذهب النفسى فى التفلسف Psychologism ... ذلك المذهب الذى ينكر وجود العالم الخارجى على نحو معين فى ذاته من الخير أو الجمال أو نحو ذلك ، ويرى أن وصف العالم الخارجى بشىء من ذلك يرجع إلى إحساسات الإنسان وانفعالاته المختلفة ، دون ذوات الأشياء . فالإنسان هو الذى يضفى الوصف على الأشياء ، وليس هذا الوصف للأشياء من ذواتها !

---

(١) ص ١١٢

وتقابل هذه النظرة ، نظرة مذهب الوجود ontologism — وليس الوجودية ... وهى نظرة ترى أن المبادىء الميتافيزيقية ، وبالأخص فكرة « الوجود المطلق » — وهى الله — بداية التفلسف وبداية المعرفة ، وليست الحقائق التجريبية النفسية . ويقصد بذلك أن التجارب النفسية من عواطف وإحساسات ليست هى التى تصبغ العالم الخارجى بصبغتها ، بل مبادىء الوجود الثابتة ، وفى مقدمتها مبدأ « الوجود المطلق » — أى الله — هى التى يرجع إليها شرح هذا العالم وما فيه من موجودات . وإذن ما فى العالم من خير وشر وجمال ، مصدر تحديده فكرة الوجود المطلق ، وليس إملاء عواطف الإنسان .

وكتاب « خرافة الميتافيزيقا » فى الجانبين : النظرى والعملى ، يتشبث بدعوى « الاسميين » و « الوضعيين » ... ولكن بالصورة التى عرض هو بها آراءهم ، وليس بالصورة التى أفرغوها هم فى تاريخ مذهبيهم !

الميتافيزيقا والدين :

وقد رأينا من قبل فى تاريخ « الاسميين » أنهم يحتاطون فى فصل الدين عن الميتافيزيقا ، إن وجهوا إلى هذه الأخيرة النقد باسم البحث العلمى . كما رأينا فى تاريخ « التجريبيين » و « الوضعيين » أنهم فى فترة طويلة صانوا الدين عن النقد ، ثم مسوه بعد أن قام كومت Comte ومن بعده فيرباخ Feuerpach على تدعيم «المذهب التجريبى» باسم « الفلسفة الوضعية » . لكن لماذا تجاوز النقد فى أوربا الميتافيزيقا إلى الدين ؟ ؟

يمكننا أن نقف على جواب هذا السؤال من عمل الفلاسفة الذين قاموا فى القرنين السابع عشر والتاسع عشر بمحاولة عقلية فلسفية للاحتفاظ

بقدسية الدين ، وقيمة الوحي ... وسنرى أن السبب فى ذلك هو الرغبة فى مقاومة نفوذ الكنيسة الكاثوليكية أولا ، وليس فى مقاومة الإيمان فى ذاته .

فى القرن السابع عشر قام «سبينوزا» Spinoza[1] و«ليبنيتز» Leibniz[2] ولوك Locke[3] ...

وأراد ثلاثتهم أن يجمعوا الطوائف المسيحية الثلاثة فى أوربا الغربية ، طوائف : الكاثوليك ، وأتباع لوثر ، والمصلحين ، على أساس من التعاليم الأصيلة للمسيحية ، وابتدعوا لهذه المحاولة ماسموه « بنظام العقيدة » . . . وكتب « لوك » خطابات ثلاثة عن « التسامح » ، وعبر عن هذا التسامح فى كلمته المعروفة : « كنيسة حرة ، فى دولة حرة » .

وتحولت هذه المحاولة من الوجهة النظرية — عند الفلاسفة الثلاثة — إلى القيام بتعليل عقلى لـ « مسيحية عامة صافية » ... وأطلقوا على هذا التعليل « دين الطبيعة » أو « دين العقل » ، وجعلوا أساس هذا الدين : الإيمان الكامل بالوحي الإلهى ، لكن عرفوا الوحي الإلهى بأنه ماكان فوق العقل البشرى ، ولكن ينسجم مع العقل ، أى أن الذى يعتبر وحيا هو ما لا يستطيع العقل أن يجده من نفسه ، ولكن مع ذلك يمكن له أن يفهمه فى وفاق وانسجام مع تفكيره الصحيح !!

وقد زاد جماعة السوسينيين Socinienes[4] فى تأكيد وجود الوحي الإلهى ، ولكنهم عبروا بأنه ماليس بوحى هو مالا يستطيع العقل أن يفهمه . وتطبيقا لهذا : اعتبروا ما جاء فى كتب العقيدة المسيحية من : التثليث ،

---

(١) ١٦٣١ — ١٦٧٧ (٢) ١٦٤٦ — ١٧١٦ (٣) ١٦٣٢ — ١٧٠٤

(٢—٣) أتباع الفيلسوف الإيطالى Socin فى القرن السادس عشر (١٥٢٥—١٥٦٢) ، وقد كان ضد الكثلكة .

ومن جعل المسيح إلهاً إنسانياً — فى وقت واحد — غير وحى !

ثم رأوا أن ما أوحى به الله له طابع القانون ، ويجب العمل به . والدين لا يبقى فى حيز الفكرة النظرية ، بل هو خضوع تام للقانون الإلهى ، هو عمل وسلوك طبقا لهذا القانون ... لأنه طالما كان القانون الإلهى غير مؤسس على الأغراض الشخصية - بل هو « متجرد » للإنسانية ، يجب أن ينفذه الشخص ، لأن فى تنفيذه مصلحته مصلحة غيره .

وفى القرن التاسع عشر أسس الفيلسوف الألمانى « فريدريك هيريش جاكوبى » Friedrich Heirich Jacobi فلسفته التى سماها « فلسفة الإيمان » ، وجعلها فى مقابل فلسفة « كانت » فى « نقد العقل الخالص » .

وتقول هذه الفلسفة إن فينا عقلا مباشراً من الله ، ذلك الذى صنع للإنسان طبيعته الخاصة ، وواهب هذا العقل وهو الله ، يعيش فى قلوبنا حاضرا ، كما تتمثل الطبيعة أمام حواسنا الخارجية ... هو : « ضوء فى قلبى ، ولكن عندما أريد إحضاره فى العقل ينطفىء » !! أى أن العقل لا يستطيع أن يحدّد ، وإن كان يملأ فراغ القلب بالإدراك الوجدانى .

وجاء « هيجل » Hegel فى القرن التاسع عشر أيضا ، وأقام فلسفة خاصة به على أساس مما سماه « الفكرة » ... ووصل بهذه الفلسفة الخاصة إلى وحدانية الله ، وبذلك أغضب الكنيسة الكاثوليكية بإنكار التثليث فى الألوهية ! ويقول هيجل ، معلقا على الحركة الفكرية لـ « كانت » : « فى ألمانيا دارت هذه التمثيلية الخاصة ، وهى : أن الشعب المثقف هو شعب من غير ميتافيزيقا ، وأن المعبد الذى استكمل زينته وزخرفته هو المعبد الذى خلا من أقدس الموجودات » !!

وعلى غرار هيجل ، قام شلنج Schelling بعمل فلسفى سمى بالفلسفة « البنائية » ، وهى فلسفة تهدف إلى إقرار مذهب الوحدة فى الألوهية .

وهنا نجد ، من دفاع هؤلاء الفلاسفة عن الدين ، ومن محاولاتهم الفلسفية لإصلاحه ، أن الذين تجاوزوا من فلاسفة الغرب بنقدهم الميتافيزيقا إلى الدين ، لم ينقدوه إلا لتصفيته من العقائد غير المعقولة ، فى عصر تيقظ الإنسان فيه إلى قيمة نفسه .

لقد حاربوا التثليث ، وعقيدة ألوهية عيسى ، والاعتقاد بعصمة البابا ، وبسلطانه الزمنى ... ولم ينقدوا « الإيمان » فى أصله ، بل نقدوا الطارىء عليه ، مما لا يستقيم مع العقل الإنسانى الواضح . مما سيكون موضع تفصيل فى حديثنا عن المشكلة التالية : الدين « مخدر » ، حتى يتضح موضوع النزاع على حقيقته فى الفكر الأوربى .

ولكن هنا فى مصر والشرق الإسلامى ، عندما ارتضى « المجددون » لأنفسهم أن يكونوا مرددين لمفكرى الغرب ، رددوا هجوما على دين ليس ثمة داع لمهاجمته وهو الإسلام ، لأنهم قرأوا ما يشبه الهجوم على المسيحية باسم النقد العلمى أو العقلى ! !

فعندما أراد المجددون فى مصر أن يقفوا على قدم المساواة مع الغربيين الأحرار — كما فعل صاحب « مستقبل الثقافة فى مصر ! » — رأوا من المساواة فى الوقوف على قدم واحدة معهم : أن ينقلوا عيب الغربيين المغرضين للإسلام ، وأن يغمضوا ويبهموا فيما ينقلونه باسم الفكر التجربى أو الإسمى ، حتى يكون منهم فى تجديدهم فى الفكر انتقاص للإسلام . وبذلك يتساوون فى الوقوف على قدم واحدة ، وهى توجيه الملام والعيب للدين ! !

والتساوى فى الوقت مع الإنسان الحر فى البحث ، هو أن لا تطغى عليه عاطفة فيما يبحث ، وأن يكون صريحاً فى الحديث عن عاطفته إذا تملكته هذه العاطفة فى البحث ، دون أن يغمط شأنها أو يرهق « الحرية فى البحث » ، يوم يدعو من وراء ستار إلى ما يرى أو يرغب ! !

الدين مخدر !

الصراع بين الدين والعقل والحس في تاريخ الفكر الأوربي :

مضت على التفكير الأوربي منذ القرن الرابع عشر إلى الآن مراحل شهدت فيها العقلية الأوربية صراعاً فكرياً ، واتجاهات عقلية مختلفة ، تدور حول « تبرير » مصادر المعرفة التي عرفتها البشرية في تاريخها حتى الوقت الحاضر ، وهي : الدين ، والعقل ، والحس أو الواقع . وفي كل مرحلة من هذه المراحل ينشأ سؤال عن « قيمة » أي واحد من هذه الثلاثة ـ كمصدر للمعرفة المؤكدة أو اليقينية ، ثم يكون الجواب على هذا السؤال إيجاباً أو سلباً . ومن السؤال وما يدور حوله من جدل وأخذ ورد ، تتكون المذاهب الفلسفية التي تعبر عن قيمة المصدر ، الذي وضع للاختبار والتقدير .

• سيادة النص أو الدين :

كان « الدين » أو « النص » سائدا طوال القرون الوسطى في توجيه الإنسان ؛ سواء في سلوكه وتنظيم جماعته ، أو في فهمه للطبيعة . وكان يقصد بالدين : «المسيحية» ، وكان يراد من المسيحية :«الكثلكة» ، وكانت الكثلكة : تعبر عن « البابوية » !

والبابوية نظام كنسي ركز « السلطة العليا » باسم الله في يد البابا ، وقصر حق تفسير « الكتاب المقدس » على البابا وأعضاء مجلسه من الطبقة الروحية الكبرى ، وسوى في الاعتبار بين نص الكتاب المقدس ومفاهيم الكنيسة الكاثوليكية . . . وجعل عقيدة « التثليث » عقيدة أصيلة

فى المسيحية ، كما جعل « الاعتراف بالخطأ » و « صكوك الغفران » من رسوم العبادة ... وغير ذلك مما يتصل بالكاثوليكية كمذهب وكنظام لاهوتى .

حتى كان القرن الخامس عشر ، وحتى ابتدأت الحروب الصليبية تثمر ثمرتها الإيجابية فى العقلية الأوربية ، فقام مارتن لوثر Luther [1] وكافح « تعاليم الشيطان » كما سماها . . وهى تعاليم البابوية والكنيسة الكاثوليكية . فحارب «صكوك الغفران» ونظر إليها كوسائل للرق والعبودية ، وألقى الأضواء على عقيدة «التثليث» ، كما حارب سلطة «البابا» ، وجعل السلطة الوحيدة فى المسيحية هى الكتاب المقدس وكلمة الله (النص) . وطالب بالحرية فى بحث «الكتاب» ولكن ليست أية حرية على العموم ... ومع ذلك جعل الكتاب المقدس نفسه هو مصدر الحقيقة فيما يتصل بالإيمان ، ثم جعل « الإيمان » فى الاعتبار والقيمة مقدما على أى شىء آخر عداه ، من العقل أو الطبيعة .

وجاء بعد لوثر - فى طريقه - كالفن Calvin [2] ، وأقر لوثر على أن : الإنجيل وحده هو المصدر « للحقيقة المسيحية » دون تفسيراته وشرحه ، وأوضح رأيه فى عقيدة التثليث وفقا لأصول المسيحية الصحيحة .

وبحركة «لوثر» و «كالفن» الإصلاحية ، تعرضت المسيحية للجدل الفكرى وأصبحت موضوعا للنقاش العقلى والمذاهب الفلسفية . والمسيحية التى تعرضت لذلك هى المسيحية التى تناولها لوثر بإصلاحه ، أى الكاثوليكية البابوية :

• من أنكر من الفلاسفة على الدين أن تكون له « سلطة » : أنكر سلطة البابوية .

• ومن وضع العلاقة بين الدين والعقل كشيئين متقابلين أو متناقضين : حدد العلاقة بين « الكثلكة » وتصويرها لعقيدة « التثليث »

---

(١) ١٤٣٨ - ١٥٤٦ (٢) ١٥٠٩ - ١٥٦٤

وما فيها من مراسم « صكوك الغفران » من جانب ، وبين العقل الإنسانى العام من جانب آخر .

● ومن دافع عن المسيحية من الفلاسفة ، كـ « هيجل » : دافع عن « التعاليم النقية للمسيحية » التى احتضنها « لوثر » ، فى إصلاحه فى مواجهة تعاليم الكنيسة الكاثوليكية .

وهكذا : كان « الدين » الذى جعل موضوعاً للصراع العقلى الأوربى ... نوعاً خاصاً من الدين .

وكذلك كان الذى قُبل منه باسم الفلسفة كان جملة خاصة من تعاليمه .

كما كان الذى رفض منه باسم الفلسفة أيضاً كان أيضاً جملة خاصة من تعاليمه .

وفى عهد سيادة « الدين » كمصدر للمعرفة — سواء فى عصر سلطة الكنيسة الكاثوليكية أو فى عهد الإصلاح الدينى للوثر — نظر إلى « الكتاب المقدس » وهو الإنجيل على أنه فوق العقل ... على معنى أن العقل أن يبحث ويرى — إن جاز له أن يبحث ويرى — ولكن للكتاب المقدس الكلمة الأخيرة فيما يرى العقل ويحكم .

والفلاسفة الذين ناصروا الدين والوحى ، اعتبروا أن الألوهية المرجع الأخير للوجود وللمعرفة على السواء .

● سيادة العقل

استمر اعتبار الوحى كمرجع أخير للمعرفة على خلاف فى تحديد تعاليمه ، حتى كان النصف الثانى من القرن الثامن عشر وهو عصر « التنوير » فى تاريخ الفلسفة الأوربية ... وعصر التنوير له طابعه الخاص الذى يتميز به عن العصر السابق عليه وكذا عن الآخر اللاحق له ، وله طابعه المشترك فى الفكر : الألمانى والإنجليزى والفرنسى

فى الفترة الزمنية التى تحدده ، وله فلاسفة فى دوائر الفكر الثلاث كونوا الطابع الفكرى للذى عرف به .

فن فلاسفته فى ألمانيا : وولف Chirstiau Wolff ولسنج Lessiug

وفى انجلترا : لوك John Locke .

وفى فرنسا : فولتير Voltaire وبايل Pierre Bayle ولا مترى Laméttrie.

وطابعه الفكرى الذى يتميز به :

• نمو شعور العقل وإحساسه بنفسه ، وبقدرته على أن يأخذ مصير مستقبل الإنسانية فى يده ، بعد أن يزيل كل عبودية ورثها من قبل — وهى عبودية الكنيسة وتعاليمها — حتى لاتحجبه عن التخطيط الواضح لهذا المصير .

• الشجاعة والجرأة التى لاتتأرجح فى إخضاع كل حدث تاريخى لامتحان العقل . وكذلك فى تكوين الدولة ، والجماعة ، والاقتصاد ، والقانون ، والدين والتربية ، تكويناً جديداً ، على الأسس السليمة المصفاة التى لكل واحد منها .

• الإيمان بتعاون جميع المصالح والمنافع ، وبالأخوة فى الإنسانية ، على أساس من هذه الثقافة العقلية وحدها ، المستمرة فى التزايد والنمو .

ومعنى ذلك كله : وجوب سيادة «العقل» — كمصدر للمعرفة — على غيره ...

وغيره الذى ينازعه « السيادة » فى ذلك الوقت هو «الدين» ... أى المسيحية « الكاثوليكية » أولا . وقد تكون معها « البروتستنتية » كمذهب عرف للإصلاح الدينى هناك .

فللعقل — فى نظر أصحاب عصر التنوير — الحق فى الإشراف على كل اتجاهات الحياة ، وما فيها من سياسة وقانون ودين .

و « الإنسانية » هى هدف الحياة الجميع ، وليس الله أو المجتمع الخاص أو الدولة الخاصة .

وكما يسمى هذا العصر بـ « عصر التنوير » ، يسمى أيضاً بـ « العصر الإنسانى » . . . وكذا يسمى بعصر الـ « Deism » — أى عصر الإيمان الفلسفى بإله ليس له وحى وليس بخالق للعالم إذ كل مسميات هذه الأسماء تعتبر من خواصه .

فالتنوير : لا يقصد به إلا إبعاد الدين عن مجال التوجيه ، وإحلال العقل محله فيه .

والإنسانية التى يبشر بها هذا العصر : ليست إلا عوضا عن « القربى من الله » كهدف للإنسان فى سلوكه فى الحياة .

والإله الذى ليس له وحى ولا خَلْق : يتفق مع تحكيم العقل وحده ، وطلب سيادته على أحداث الحياة واتجاهاتها .

وكانت فى عصر «التنوير» إذن خصومة فكرية بين « الدين » و « العقل » ، واتجه التفكير فيه إلى إخضاع الدين للعقل ... ولذلك عد زمن هذا العصر فترة سيادة «العقل» ، كما عد العصر السابق عليه فترة سيادة «الدين» ! !

ولكن مع ذلك ، كان للدين فى هذه الفترة أنصار من أرباب الفكر ، كما كان للعقل وقت سيادة الدين فى العصر السابق أنصار من رجال الدين (وهم المصلحون) ، ورجال الفلسفة كذلك .

بلانش :

فنرى ـ مثلا ـ Ballanche ينقد سيادة « العقل » كمصدر وحيد للمعرفة ويذكر : أن فلسفة « التنوير » أخطأت عندما ذهبت إلى أن العقل — وحده ومن نفسه — يمكن أن يوجد « الحقيقة » ، وينظم الجماعة ... وأخطأت كذلك عندما أرادت أن تقيم صورة العلاقة المشتركة بين الأفراد على ما بينهم من ميل ومحبة إنسانية ، دون ما يربطهم من قبل من رباط اللغة والدين والتقاليد ، وما أشبه ذلك من الروابط الأخرى السائدة .

ويستطرد بلانش فيذكر ، أنه فى الواقـــع : كل حياة عقلية

للإنسان هى حصيلة التقاليد الاجتماعية ، واللغة بالذات ... فاللغة هى وحى الله للإنسان ، و « الكلمة الإلهية » هى مصدر « الحقيقة » ... والمعرفة الإنسانية هى دائماً قسم من هذه الحقيقة الإلهية ، وتنمو من الضمير الذى بداخلها ، والذى يجعل العام اعتبارا خاصا بأنفسنا . و « الكنيسة » هى حاملة « الكلمة الإلهية » ، فتعاليمها هى « العقل العام » الذى هو منحة من الله ، والتى تشبه شجرة نمت على مر الزمن ونضجت بها كل المعارف الإنسانية الخالصة من الزيف . ولهذا يمكن أن يعتبر «الوحى» وحده أساسا «للجماعة» ونظامها ، كما يعتبر أساسا « للمعرفة » و « الحقيقة » معا .

ويعلق « فندلبند » على نقد بلانش لفلسفة عصر « التنوير » بقوله : و « العنصر الفلسفى لهذه النظرية الكنسية جاء من الاعتراف بـ (العقل النوعى) ، الذى تحقق ووجد فى التطور التاريخى للجماعة ، كسبب للحياة العقلية عند الأفراد » .

ومن هذا يتضح : أن صراع العقل مع الدين هو صراع « الفكر الإنسانى » مع « مسيحية الكنيسة الكاثوليكية » . . . .

وأن دوافع هذا الصراع هى الظروف التى أقامتها الكنيسة فى الحياة الأوربية . . . . سواء فى مجال التوجيه والبحث ، أو فى مجال السياسة ، أو فى نطاق العقيدة والإيمان ! !

فيشتر :

ومن الذين دخلوا فى هذا الصراع ـ من أجل العقل وسيادته ـ الفيلسوف الألمانى « فيشته » (Fichte) (١) .

---

(١) ١٦٦٢ : ١٨١٤ ، وهو Johann Gottlieb Fichte

أقام فلسفته على أساس من استخدام الإنسان لمبدأ « النقيض » فى « تصور الإنسان لنفسه » . وأكد فى هذه الفلسفة :

• قيمة العقل الإنسانى

• وحريته

• كما رأى — فى الجانب العملى — أن « الخلقية الإنسانية » هى فى العمل وحده . . وعلى الأخص فى تهذيب الجسم ، وصقل العقل ، واندماج الإنسان فى الجماعة الإنسانية كعضو فيها .

• وجعل هدف التطور الإنسانى « ذوبان » الجنس البشرى فى جمهورية تتكون من الشعوب صاحبة المدنية ، على أن تخضع العامة لأصحاب المهارة السياسية ، وعلى أن يحتفظ المدنيون جميعاً بالحرية المقررة ، وأن يتمتعوا بحق الوقاية من القهر والخضوع بالقوة ، وبحق الملكية وفرصة العمل ، وبحق المشاركة فى إنتاج الدولة الاقتصادى .

• وأخيراً ، رأى أنه يجب على كل واحد فى الجماعة أن يفهم رسالة العظماء وصانعى الخير فى الإنسانية ، وذلك بأن يعمل لإثراء الجنس الأخوى وإسعاده .

ولم يخرج « فيشته » بفلسفته العقلية هذه عن الطابع العام لعصر «التنوير»... وهو طابع تقدير «العقل» وحده دون «الوحى» والدين فى المعرفة ، والنظر إلى « الجماعة الإنسانية » كهدف أخير للإنسان ... على أن يحتفظ فيها الفرد بحريته المشروعة ، وعلى أن تقود الطبقة المفكرة صاحبة المهارة السياسية غيرها من الطبقات الأخرى فيها .

مبدأ النقيض :

وفى الوصول إلى هذه النتائج من الوجهة الفلسفية ، قرر « فيشته » أن « تصور الإنسان لنفسه وحده » هو بداية الطريق ، وأشبه بالمقدمات التى تستلزم نتائجها ... على النحو الذى حدد به غاية فلسفته .

فإذا تصور الإنسان نفسه . . . أى إذا « أنا » تصورت « أنا »

نشأ عنه : أن « أنا » هو « أنا »

ونشأ عنه أيضاً : ما « ليس أنا » غير « أنا »

● فهنا : « أنا » an-sich ، وهنا أيضاً : « ليس أنا » fuer - sich ،

وتصور « أنا » يستلزم تصور « ليس أنا »

● ولكن وجود « ليس أنا » منطوٍ فى الوجود الحقيق لـ « أنا »

● وإذن « أنا » باعتبار أنه يطوى فى ذاته وجود « ليس أنا » ، هو جامع للشىء ومقابله « an-sich und fuer-sich »

وتصور الإنسان لنفسه ينتج إذن خطوات ثلاثا فى الفكر (Triplicity) Tripliziaet

وبما أنه ليس هناك — عندما تصور الإنسان نفسه — إلا « أنا » ، فالأشياء الخارجة عن أنفسنا — أى الأشياء التى هى « ليس أنا » ، نتصورها فقط عن طريق : أن « أنا » يطوى فى نفسه حقيقة أخرى ، وهى : « ليس أنا » . وهذه الأشياء الخارجة عن أنفسنا بعد ذلك ليست منطوية فقط فى « أنا » ، بل هى عمل لـ « أنا » ومن إنتاجه .

وترجع فكرة : « تصور الإنسان لنفسه » وما تستتبعه من خطوات ثلاث ، إلى مبدأ آخر هو مبدأ « النقيض » Der Widerspruch وهو مبدأ قامت عليه الفلسفة الألمانية « العقلية » ، وتراه مبدأ ضرورياً لا يقبل الرفع ، ويتبع طبيعة العقل ، وخاصة من خواصه . ومن أجل

هذا المبدء كان العقل حقيقياً ، ثم بالتالى كان المبدأ نفسه حقيقياً ... وقد استخدمه فى هذه الفلسفة العقلية « فيشته » أولا ، ثم تبعه فيها « هيجل » ، ثم تبعهما « كارل ماركس » فاستخدمه فى الفلسفة « المادية » .

وكل من « فيشته » و « هيجل » وضع مصطلحات تعبر عن هذا المبدأ (١) . أما « كارل ماركس » فقد آثر أن يستخدم مصطلحات « هيجل » لإنه أحد تلامذة مدرسته ، وإن نهج بتفكير هذه المدرسة إلى غاية أخرى غير غايتها الأولى التى هدف إليها « هيجل » . وتحول عن ذلك منذ بداية سنة ١٨٤٠ م ، متأثراً فى هذا التحول بـ « فيرباخ » الفيلسوف الوضعى الألمانى .

ومنطق « مبدأ النقيض » على النحو الذى استخدمه « فيشته » :

• أن العقل مستقل تماماً عن غيره ، وموجود من أجل نفسه ، ووجوده هو وجوده هو ، لا وجود غيره .

• وماهية العقل تتضح إذن من العقل نفسه ، وليست مما هو خارج عنه ، مغاير له ... إذ لو توقفت ماهية العقل على غيره الخارجى عنه ، لكان معناه أن : « ليس أنا » هو نقطة البداية ، وفى ذلك إلغاء لـ « أنا » !. فتوقف العقل فى توضيح ذاته على غيره دون توقفه على ذاته ، نفى للعقل نفسه قبل أن يصل إلى غيره ، لأنه لا معنى لوجود « ليس أنا » إلا نفى وجود « أنا » ، أى نفى العقل نفسه .

(١) وضع فيشته المصطلحات السابقة :
« an-sich und fuer-sich » , « fuer-sich » , « an-sich »
ووضع هيجل syn-thesis; anti-thesis, thesis
أما كارل ماركس فقد استخدم مصطلحات هيجل

كما أن منطق هذا المبدأ — على نحو ما يستخدم فى « تصور الإنسان لنفسه » — لايجعل إدراك عالم الأشياء من إنتاج قوة التصور والفكر لدى الإنسان فحسب ... بل يؤكد « حرية » الإنسان فى هذا الإدراك ، كما يؤكد حريته فى العمل على العموم . ويؤكد بالتالى أنه غير مجبر لغيره ، ولا مضطر فى عمله . إذ هذه الحرية من تفكير الإنسان ، لا يحددها الشيء الخارج عنه ؛ هى من العقل الذى يحدد غيره ، وهو الشيء الخارج عنه .

وبهذا وصل فيشته إلى :

- استقلال العقل فى الوجود عن الجسم أو أى كائن آخر ، وإلى سيادته على نفسه ، وعلى غيره وهو العالم الخارجى عنه .

- ثم إلى حرية الإنسان فى العمل حرية تامة ، لايشوبها شبه تحديد من غير الإنسان نفسه .

- وأخيراً إلى تبعية عالم الأشياء فى تصوره إلى العقل .

ويستمر « فيشته » — فى استخدام « مبدأ النقيض » — فيصل إلى أن عالم الأشياء غير متوقف فى تصوره فحسب على العقل ؛ بل هو أيضاً ليس سوى الشيء المادى لعمل الإنسان ؛ أى ليس سوى المحسوس المادى لـ « واجب » الإنسان . . . هو تعبير عن « خلقية » الإنسان ، هو فى تصوره متوقف على الإنسان ، وفى الوقت نفسه يمثل خلقية الإنسان لأنه عمله . ويذكر « فيشته » أن بين موجودات العالم الخارجى : تهذيب الجسم ، وصقل العقل ، واندماج الإنسان فى الجماعة الإنسانية ، على أنها تمثل أعمال الإنسان الخلقية فى العالم المحسوس .

الجماعة الإنسانية الخاصة العامة .

وتكوين الجماعة الإنسانية غاية العقل الأخيرة فى نظر « فيشته » كعمل خلق للإنسان ، وثمرة من ثمرات تفكيره الحر ... شأنها شأن عمل التهذيب للجسم ، والتمدين للعقل على السواء . لا يتمتع المدنيون فيها بالحرية المشروعة ، وبحق الوقاية من القهر بالقوة فحسب ؛ بل لهم الحق كذلك فى الملكية ، وفرصة العمل ، والاشتراك فى إنتاج الدولة الاقتصادى . والجمهور مع ذلك هو أداة فى يد المهرة السياسيين ، وحقه محفوظ فى الدولة طالما يخضع بمحض اختياره للشخصية المنتجة « الخالقة » ، وهى شخصية القادة وأصحاب المهارة السياسية .

ويكمن كل تحديد « الواجب » كما تكمن كل قيمة للعمل فى : أن كل واحد فى الجماعة ـ بالاشتراك مع « الكل » ـ يضع نفسه فى خدمة النوع البشرى العام ، وخدمة الدولة الخاصة . وهذا هو غاية العقل فى إدراكه وحريته ، وغاية خلقية الإنسان فى العمل والتصرف .

واتجاه تطور الإنسان ـ كما يراه « فيشته » ـ يسير نحو اندماج الجنس البشرى كله فى « جمهورية » للشعوب صاحبة المدنية ، وفى عمل مشترك منظم تنظيما دقيقاً يقصد لرفع قوة الإنسان فوق قوة الطبيعة ، عن طريق علم الطبيعة والفن ، كما يقصد لإخضاع الطبيعة كلها إخضاعاً تاماً تحت سلطان الفكرة والعقل .

والنداء الأخير لهذه الفلسفة « الفيشتية » هو : أن كل صانعى الخير والمجد فى الإنسانية . وكذا كل العظماء فى تاريخها عملوا من أجلى . . . ، فواجبى أن أفهم رسالتهم ، وأن أعمل على إثراء الجنس الأخوى

وإسعاده ، وعلى إتمام « المعبد » العظيم الذى اضطروا لتركه بدون إتمام ! !

* * *

وهنا ينتصر فيشته :

- العقل : ويجعل غيره ـ وهو الطبيعة ـ تابعاً له
- وينتصر للحرية الفردية : وحرمات الفرد
- ويجعل العمل من أجل الدولة : كإنتاج للإنسان ، عملا يتسم بالخلقية والمدنية
- وينتصر لقيادة الخاصة : وهم أصحاب العقل «الخالق » ، ويوجب أن يوضع بيدهم توجيه الجماهير والعامة ، ويحدد رسالة هؤلاء الجماهير والعامة فى أن يسيروا فى ذات الطريق الذى عبده عظماؤهم ، وإلى نفس الغاية التى قصدوا إليها فى سيرهم

ويرى أن تطور البشرية يجب أن يكون إلى الانصهار فى جمهورية عامة ، وهو عمل للعقل ، صادر عن حرية فى الفكر ، وإرادة خلقية . ويوم تنصهر الشعوب فى جمهورية واحدة يدل ذلك على أنها تمدينت بالفعل ، وعلى أن العقل أدى رسالة عظيمة .

و « فيشته » ـــ لذلك كله ـــ يؤمن بالفكر ، ، بحريته وإرادته ، ويؤمن بالفرد ، وبالجماعة ، وبالإنسانية عامة . يؤمن أيضاً بأن الإنسان بعقله يسود الطبيعة ، وأنه بأداء ما يجب عليه يهذب نفسه وجسمه ويمدن جنسه ، ويقوى أواصر الأخوة بينه وبين غيره .

هيجل :

وإذا كان فيشته قد استخدم مبدأ « النقيض » كى يدعم سيادة « العقل » كمصدر للمعرفة مقابل الدين أو الطبيعة ـــ على نحو ما رأينا ، فإن « هيجل » استخدم نفس المبدأ لتأكيد قيمة « العقل » أيضاً ،

ثم لدعم فكرة « الألوهية » من جديد ، وتأكيد « الوحى » كمصدر أخير « للحقيقة » ، وذلك على اعتبار أن الله عقل .

وبدلا من المصطلحات الثلاثة التى تعرف لـ « فيشته » ، والتى يستخدمها فى توضيح مبدأ النقيض — وهى التى تعبر عن الخطوات الثلاث للفكر عند تطبيقه ، يعبر « هيجل » عن ذلك بعبارات خاصة به أيضاً وهى :

- الدعوى Thesis
- ومقابل الدعوى Anti-thesis
- وجامع الدعوى ومقابلها Syn-thesis .

والمجال الذى يستخدم فيه « هيجل » مبدأ « النقيض » ، كى يصل إلى غايته ، هو مجال « الفكرة » (Idee) أولا ، وليس مجال «الشيء» (Das Ding) .

فقد تصور « هيجل » فى مجال « الفكرة » ، أن هناك فكرة مطلقة أسماها « العقل المطلق » ، ولهذا « العقل المطلق » وجود ذاتى (an-sich) أزلى قبل خلق الطبيعة وقبل خلق العقل المحدد . هذا العقل المطلق هو « الله » ... ومنه تنبثق « الطبيعة » ، وهى تغايره تماماً ؛ إذ أنها مقيدة محددة ومتفرقة ، بينما العقل المطلق واحد وحدة مطلقة عن كل قيد .

وبوجود « الطبيعة » ، ظهرت — أو انتقلت — « الفكرة » التى فى « العقل المطلق » غير المحدد ، فيما وجوده مقيد محدد . فالطبيعة هى خروج « الفكرة » من دائرتها الأولى (fuet-sich) . ومن أجل ذلك كانت ضرورة وصدفة ، وليس فيها حرية واختيار . وتعتبر هـــذا مقابلا ونقيضاً « الفكرة » فى « العقل المطلق » .

- وإذا كان « العقل المطلق » دعوى Thesis . . . .
- « فالطبيعة » عندئذ مقابل الدعوى Anti-thesis . . . .

و « الفكرة » انتقلت بذلك من المطلق إلى المقيد ، أو من النقيض إلى نقيضه .

وإذن فالفكرة ، من حيث هي فكرة ، انطوت على نقيضها ، حتى الآن .

ولكن « الفكرة » في الطبيعة تسعى من جديد ، لتكسب الوحدة الأولى — التي كانت في العقل المطلق — بعد أن افتقدتها في تفرق الكائنات فيها ، وتسعى لتحصيلها وتحقيقها ثانية . وتحصيلها عندئذ هو « العقل المجرد » . . . .

والعقل المجرد هو نهاية الطبيعة المحدودة وغايتها «an-sich» (und « fuer-sich ») ، وهو نفسه عندئذ جامع الدعوى ومقابل الدعوى Syn_thesis .

ف « الفكرة » — في نظر « هيجل » — انتقلت من ذاتها ك « عقل مطلق » ، إلى نقيضها وهو « الطبيعة » كعقل مقيد ، ثم انتقلت من النقيض إلى جامع يلتقي فيه الشيء ونقيضه ، وهو « العقل المجرد » .

والعقل المجرد — الذي هو جامع الدعوى ومقابل الدعوى — هو العقل في صورة : اتصال العالم بعضه ببعض ، سواء ما يأخذ منه طريقه إلى الظهور أو ما ظهر منه بالفعل وهذا العقل المجرد يتمثل في القانون والأخلاق ، وفي الفن ، والدين ، والدولة ، والجماعة ، والفلسفة .

وإذن « العقل المجرد » الذي يتحقق في أي واحد من هذه القيم العامة المذكورة جامع للمتقابلين :

- جامع للفكرة في العقل المطلق وهو « الله » .
- وللفكرة في العقل المقيد وهو « الطبيعة » .
- ذلك أنه ليس له إطلاق العقل المطلق ، ولا تحديد عقل الطبيعة ؛ بل فيه إطلاق بالنسبة إلى الطبيعة وتقييد بالنسبة للعقل المطلق ، ولذا يعتبر جامع الدعوى ومقابل الدعوى Syn_thesis .

ففكرة الألوهية ظهرت وتجلت في الطبيعة المفرقة المحددة ، واجتمعت من جديد في « العقل المجرد » . وبقدر ما تبعد « الطبيعة » عن الله ،

يقترب « العقل المجرد » منه . و « العقل المجرد » إذن يمثل الله أكثر مما تمثله « الطبيعة » . وهو بمثابة نوع العقول الفردية المنثورة فى الطبيعة ، ويعلوه « العقل المطلق » ، وهو الله .

فـ « الفكرة » — كفكرة — انتقلت من المطلق إلى المقيد ، ثم من المقيد إلى ما فيه إطلاق وتحديد معا .

الدولة والله . . . الغاية الأخيرة للعقل :

و « هيجل » أراد باستخدام مبدأ « النقيض » أن لا يجعل « الطبيعة » غاية أخيرة للإنسان ، تحصل لذاتها . إذ هى ستنتقل وتتغير إلى « العقل المجرد » ، الذى يتحقق فى جملة من القيم العليا : فى القانون ، والأخلاق ، والدولة ، والدين . . والذى هو أقرب شبهاً بالله ، أو يعد موجوداً إلهياً على الأرض .

ولذا يتحدث عن « الدولة » — كصورة من صور العقل المجرد — بأنها الإرادة العاقلة الإلهية ، وبأنها « الإله » على الأرض . ويرى ، لذلك ، أن لها مطلق الحق قبل الأفراد ، وأن على الأفراد بطريق الإلزام المطلق أن يكونوا أعضاء فى الدولة ، وأن يطيعوها طاعة تامة .

كما أراد — باستخدام هذا المبدأ — من جانب آخر ، بل أولا وبالذات ، أن يؤكد سيادة العقل ، ولكن على الطبيعة ، لا على الدين ، وهذا هو الفرق بينه وبين « فيشته » . إذ الله فى نظره عقل ويمثل العقل المطلق ، الذى هو أصل الوجود كله ، ولهذا فإن كلمته ووحيه أصل المعرفة . وهو يؤكد سيادة العقل ؛ لأن العقل المطلق إذا كان أزلياً وسابقاً على وجود الطبيعة وظهورها ، فالفكرة أو العقل هو أساس الوجود الطبيعى ، وليست المادة أصلا للفكرة والعقل . والمادة إذن فى وجودها تابعة ولاحقة لوجود الفكرة أو العقل ، و « الحقيقة » إذن مصنوعة من الروح أو

العقل ، وليس مايسمى بالعالم المادى سوى المظهر الخارجى للعمل الداخلى للعقل » .

فالعقل والروح عنده حقائق ... والعالم المـادى هو عالم الظاهر ، هو نوع من عالم الخيال اليقظ بدون جوهر .

وإذا كانت « الفكرة » أو العقل سابقاً على المـادة ، فليست « المعرفة الصحيحة » مستوحاة من الوجود الطبيعى أو المادى - على عكس « كومت » كما سيأتى ... بل العقل هو مصدرها الصحيح ، والوحى - وهو كلمة العقل المطلق (الله) - يمثل كتاب المعرفة اليقينة ، دون الطبيعة .

بين فيشته وهيجل :

ومبدأ « النقيض » عندما استخدمه « فيشته » فى تصور الإنسان لنفسه ، وصل به إلى تأكيد سيادة « العقل » ، ووقف عند هـذا الحد . دون أن يسترسل فى الاستنتاج إلى تأييد الدين ، من حيث إن الله عقل أيضاً ... بل إن فلسفته تُشعر بمناوأة الدين . ثم إن الخطوات الثلاثة التى يتطلبها تطبيق هذا المبدأ — وهى : الدعوى ، ومقابل الدعوى ، والجامع بينهما — لم تتجاوز عنده العمل الفكرى فى « تصور الإنسان لنفسه » .

بينما أكد هيجل فى استخدامه لهذا المبدأ سيادة العقل ، وسيادة الدين معا ، عن طريق أن الله عقل . ثم تجاوز به فى التطبيق العملى الفكرة ، إلى الوجود نفسه . إذ « الفكرة » - التى طبق فى دائرتها مبدأ النقيض - موجودة ، ووجودها على سبيل الحقيقة ، لا من حيث كونها سابقة على عالم الحس فقط ؛ بل حيث إنها « الأصل » فى الوجود الذى ينتقل من حال إلى حال آخر . . . وهكذا إلى أن يعود الوضع إلى الحال الأول . ولذلك صاحب استخدام مبـدأ « النقيض »

عند « هيجل » ، مبدأ « التغير » فى الوجود . وإذن يشترك « فيشته » و « هيجل » فى استخدام مبدأ النقيض فى التدليل على قيمة العقل ، وأرجحيته على الطبيعة فى هذه القيمة .

ومبدأ « النقيض » عند « هيجل » هو بعد ذلك قانون عام الوجود ، تخضع له كائنات الطبيعة كذلك ، وهى « الأشياء » ، وإن آثر هيجل تطبيقه أول الأمر فى دائرة « الفكرة » . وخضوعها له سيجعل مصيرها إلى العقل المطلق ، وهو الله . فكل كائن من كائنات هـذه الطبيعة يحمل فى نفسه المقابل والنقيض له ، ويصير إليه لحظة ما . أى أن كل كائن يتضمن بذور هدمه ، والشىء : هو ما ليس هو ، والعالم كله ناشىء عن التعارض والتناقض ، وكل شىء فيه متغير لأن كل شىء ينطوى على سلب نفسه .

وإذا كان كل شىء ـ له حال الصيرورة ـ متغيراً ، وإذا كان كل شىء كذلك له صلة وعلاقة بالشىء الآخر ، فإدراك الحقيقة هو أن يفهم : كيف تتغير الأشياء ؟ ؟

ويرى « هيجل » أن تغير الأشياء يحدث بتأثر الصلة بين زيادة كية الشىء ونقصها ، وخصائص الشىء وصفاته تتغير بدورها تبعاً لتغير كيته زيادة ونقصاً . أى أن التغـــير للشىء من حال إلى حال ، يحدث إما بزيادة كيته أو بنقصها ، وتغير خصائصه وصفاته يتبع التغير فى كه . والشىء ينتقل إلى مقابله بتغير كه زيادة ونقصاً ، كما تنتقل خصائصه الأولى إلى المقابلة لها ، تبعاً لتغير الكم فيه . فالماء يتغير إلى بخار بتغير كم الماء أولا عن طريق الحرارة ، ويأخذ خصائص البخار بالتدريج تبعاً للتغير السابق فى كه .

ومبدأ النقيض ـ وهو الذى يصاحبه التغير والانتقال كظاهرة له ، يقوم فى تطبيقه فى « الشىء » عـلى الخطوات الثلاثة : الدعوى ـــ

ومقابل الدعوى ، والجامع بين الدعوى ومقابل الدعوى . كما قام على هذه الخطوات نفسها فى تطبيقه فى مجال : « الفكرة » (Idee) عند «هيجل» نفسه من قبل ، وكذا فى مجال : « تصور الإنسان لنفسه » عند « فيشته » .

ف « الشيء » دعوى . . . .

و « لا شيء » مقابل الدعوى . . . .

لأن التفكير فى « الشيء » ينساق حتما إلى المقابل وهو : « لاشيء » ، وكونه يفهم : أن « الشيء » يصير إلى « لاشى » ويرتبط فى التفكير بـ « لاشيء » ، كان فى هذه الصيرورة أو فى هذا الارتباط : جامع الدعوى ، ومقابل الدعوى .

ويقول « هيجل » : نحن إذا تأملنا كونه « يصير » وجدنا ذلك يتجزأ من جديد إلى دعوى ، فقابل الدعوى ، فإلى الجامع بين الدعوى ومقابل الدعوى ، وهكذا . . . حتى أن كل شيء سينتهى إلى الروح الأخير المطلق ، وهى الله .

وتوضيح ذلك فى مثال « الماء » السابق :

- أن « الماء » دعوى . . . .
- و « لا ماء » وهو البخار مقابل الدعوى . . . .
- وصيرورة الشيء إلى نقيضه ـ وهى هنا « صيرورة الماء إلى بخار » ـ جامع الدعوى ومقابل الدعوى .

وصيرورة الشيء إلى نقيضه : ستنحل من جديد . . . إلى دعوى ، فقابل الدعوى . فصيرورة الماء إلى بخار ستنحل من جديد ... إلى : ماء فبخار. وهكذا

- فالشيء . . . .
- ومقابل الشيء . . .

• وصيرورة الشيء إلى مقابله . . . .

تمثل الخطوات الفكرية لمبدأ النقيض ، وهى :

• الدعوى . . . .

• ومقابل الدعوى . . . .

• والجامع بين الدعوى ومقابل الدعوى (Triplizitaet) .

و « هيجل » يطلق على هذا الشرح العقلى لمبدأ النقيض : « جدلا نظرياً » (Dialektik) . . . .

• وطالما هذا الجدل باق فى شرح «الفكرة» فى ذاتها (an-sich) ، وهى العقل المطلق ، يأخذ عنده اسم : علم المنطق ، أو علم الوجود ، أو الميتافيزيقا . . . .

• فإذا تجاوز ذلك إلى شرح « الفكرة » ، — بعد أن تنتقل إلى المقابل والنقيض (fuer-sich) وهو الطبيعة — يأخذ اسم . فلسفة الطبيعة . . . .

• حتى إذا وصل إلى « الفكرة » التى هى جامع الدعوى ومقابل الدعوى (« an-sich » und « fuer-sich ») — وهى العقل المجرد — يأخذ اسم فلسفة العقل .

وغاية الجدل النظرى عنده — إذن — هى الاستخدام العلمى لـ « القانونية » المستقرة فى طبيعة التفكير ؛ أى الاستخدام العلمى لقانون النقيض Det Widerspruch . تلك « القانونية » التى توجد فى حركة « الفكرة » وانتقالها من وضع إلى وضع . هذه الفكرة التى تزول وترتفع من نفسها تبعاً لمبدأ « النقيض » — المبدأ الذى يحتل « الفكرة » ويسكنها — كى تعود لنفسها من جديد فى درجة أعلى .

إذ الفكرة تتحول فيما يقابلها ويناقضها . . . .

ثم تجتمع مع هذا المقابل سوياً فى فكرة أعم وأعلى ، مما يترتب

على ذلك ضياع التناقض وذهابه ، بوساطة « سلب السلب » ... (وسلب السلب إيجاب) .

وقد وضح ذلك من قبل فى أن : « شىء » يستلزم « لا شىء » ، وكلاهما يجتمع فى « صيرورة » .

ونتيجة الاستخدام العلمى لمبدأ « النقيض » ، هى ذهاب مثل هذا التحديد الخاص وانتقاله إلى المقابل النقيض . وبهذا تتطور « الفِكر » بعضها من بعض فى تتابع لا يدخله شىء من خارج الفِكر ، حتى يصل الأمر إلى الأعم الأشمل ... وهو « فكرة المطلق » ، أو الله .

* * *

وباستخدام مبدأ « النقيض » — كخاصة من خواص العقل الإنسانى ، وصل « فيشته » و « هيجل » معاً من الوجهة الفلسفية إلى :

- ترجيح جانب « العقل » على الطبيعة والحس
- وتقدير « الدولة » كعمل خاق للعقل الإنسانى
- كما وصلا إلى أن سعادة البشرية رهن بالتعاون على العمل المثمر المنظم فى الطريق الذى يرسمه عظماء الفكر والسياسة .

وبعد ذلك يختلف « فيشته » عن « هيجل » :

فى أن الأول يميل إلى سيادة العقل سيادة مطلقة على كل شىء آخر سواه — حتى على الدين والوحى ، بينما « هيجل » يميل إلى سيادته فحسب على الطبيعة وحدها .

- **سيادة « الحس » ومذهب الوضعية :**

انتهى عصر التنوير بانتهاء القرن الثامن عشر تقريباً ، وابتدأ عصر آخر من عصور الفكر الأوروبى بظهور فجر القرن التاسع عشر .

وموضوع الصراع العقلي عند الأوربيين واحد لم يختلف عن ذى قبل ـ هو : الدين ، والعقل ، والطبيعة . ولكن تميز القرن التاسع عشر بفلسفة معينة ، لأن اتجاه التفكير فيه مال إلى سيادة « الطبيعة » على الدين والعقل معاً ، وإلى استقلال « الواقع » كمصدر للمعرفة اليقينية مقابل الدين والعقل . . . .

تميز القرن التاسع عشر بأنه عصر « الوضعية » (Positivism) و « الوضعية » نظرية فلسفية نشأت فى دائرة « المعرفة » ، وقامت فى جو معين وعلى أساس خاص . أما جوها المعين : فهو أولا وبالذات سيطرة الرغبة على بعض العلماء والفلاسفة فى معارضة الكنيسة ، والكنيسة تملك نوعاً خاصاً من المعرفة ، وكانت تستغله فى خصومة المعارضين فترة من الزمن . وهذا النوع الخاص من المعرفة الكنسية هو « المعرفة المسيحية الكاثوليكية » بوجه خاص ـ كما سبق أن ذكرنا ـ أو هو المعرفة الدينية ، أو المعرفة الميتافيزيقية بوجه عام . يضاف إلى هذه الرغبة القوية فى معارضة الكنيسة ، ومعارضة ما تملك من معرفة خاصة ، أن فلسفة «عصر « التنوير » ـ وهى الفلسفة العقلية أو المثالية ـ فى نظر فلاسفة « الوضعية » ، قد أفلست فيما أرادت أن تصل إليه : وهو إبعاد التوجيه الكنسى كلية عن توجيه الإنسان ، وتنظيم الجماعة الإنسانية على هذا الأساس . إذ مالت هذه الفلسفة على عهد « هيجل » إلى تأييد الوحى والدين من جديد ، بعد أن أحاط « كانت » إبان عصر التنوير [1] ـ فى نقده « للعقل النظرى » ـ المعرفة الدينية بمجموعة من الشكوك تجعلها ظناً بعيداً عن اليقين . كما جعل جدل (منطق) ما بعد الطبيعة يحلل الظاهر دون أن يهدمه ، وادعى أن فى كل ظاهرة ـ فى تحليل ما بعد

(١) ١٧٢٤ : ١٨٠٤ م : وهو Immanuel Kant

الطبيعة ـ تكن علة شخصية الحكم يدعي فيها أنها علة مجردة .

وإذن الغاية الأولى للمذهب الفلسفي الوضعي هي معارضة الكنيسة ، وبالتالي معارضة معرفتها . ومن باب التغطية حارض هذا المذهب باسم « العلم » الميتافيزيقا والمثالية العقلية بهذا العنوان . وإلا فإن المذهب الوضعي في الوقت الذي ينكر فيه دين الكنيسة ، يضع ديناً جديداً يدله : هو دين « الإنسانية الكبرى » ! ويقوم هذا الدين على « عبادة » و « طقوس » — كما تقوم المسيحية ، وله قداسة واحترام في نفوس التابعين على نحو ما الكثلكة !!

وأما الأساس الخاص الذي قامت عليه الفلسفة الوضعية : فهو تقدير الطبيعة وتقييمها وحدها كمصدر للمعرفة . والطبيعة ، أو الحقيقة ، أو الواقع ، أو الحس ، كلها تدل على معنى واحد في نظر الوضعيين . وتقدر هذه الفلسفة الطبيعة ، لا كمصدر مستقل فحسب للمعرفة ، بل كمصدر فريد للمعرفة اليقينية أو المعرفة الحقة . ومعنى تقديرها للطبيعة على هذا النحو : أن الطبيعة في نظرها هي التي تنقش الحقيقة في عقل الإنسان ، وهي التي توحي بها وترسم معالمها الواضحة . هي التي تكون عقل الإنسان ، والإنسان ـ لهذا ـ لا يُملى عليه من خارج الطبيعة ؛ أي لا يملى عليه مما وراءها ، كما لا يملى عليه من ذاته الخاصة ، إذ أن ما يأتي من « ماوراء الطبيعة » خداع للحقيقة ، وليس حقيقة !! وكذا ما يتصوره العقل من نفسه وهم وتخيل للحقيقة ، وليس حقيقة أيضاً !!

وبناء على ذلك : يكون «الدين» ـ وهو وحي « أي ما بعد الطبيعة » ـ خداع ! هو وحي ذلك الموجود ، الذي لا يحده ولا يمثله كائن من كائنات الطبيعة . هو وحي « الله » الخارج عن هذه الطبيعة كلية ...

وكذلك « المثالية العقلية » وهم لا يتصل بحقيقة هذا الوجود الطبيعي ،

إذا هي تصورات الإنسان من نفسه ، من غير أن يستلهم فيها الطبيعة المنثورة التى يعيش فيها وتدور حوله .

وإذن ما يتحدث ايه الإنسان ، ككائن شخصى ، عن الإنسان كوضوع للوصف ، أو ما يتحدث به الإنسان عن الطبيعة التى يعيش فيها كموضوع للحكم عليها ، مستمداً حديثه عن هذه أو ذاك من معارف الدين أو المثالية العقلية ـ هو حديث بشىء غير حقيق عن شىء حقيق . هو حديث غير صادق ، خضع فيه الإنسان المتحدث إلى خداع الدين بحكم التقاليد ، أو إلى خداع « الوهم » بحكم غرور الإنسان بنفسه !

إن عقل الإنسان فى منطق هذه الفلسفة ـ أى ما فيه من معرفة ـ وليد الطبيعة ، التى تتمثل فى الوراثة ، والبيئة ، والحياة الاقتصادية والاجتماعية ... إنه مخلوق ولكن خالقه الوجود الحسى . . . إنه يفكر ، ولكن عن تفاعل مع الوجود المحيط به . . . إنه مقيد مجبر ، وصانع القيد والجبر هو حياته المادية . . . ليس هناك عقل سابق على الوجود المادى ، كما أنه ليست هناك معرفة سابقة للإنسان عن طريق الوحى . . . عقل الإنسان ومعرفته يوجدان تبعا لوجود الإنسان المادى . . . هما انطباع لحياته الحسية المادية التى يتنفسها .

الطبيعة هى التى تنطق عن نفسها ، ويجب على الإنسان أن يعتمد منطقها ، إذا أراد أن يعيش فيها . ومنطقها وحده ـ لا منطق « المؤلهين » ، ولا منطق « العقليين » ، ولا منطق « أصحاب » النظرية السيكولوجية فى معرفة الإنسان ـ هو الذى يخط الطريق المستقيم فى حياة الإنسان ، وهو الذى يحدد أهدافه فيها ! ! وطريق الإنسان فى حياته الطبيعة يبتدىء من الفرد وينتهى بالجماعة . وإذن : فالفرد نفسه ليس غاية ، وحياته التى يعيشها ليست هدفا لسعيه . إنما غايته الأخيرة التى يجب أن يسعى

إليها ، ويذهب فيها ـ كما يذهب العابد الصوفى صاحب عقيدة « الاتحاد » فيما يؤلهه ويعبده ـ هى الجماعة . وطالما كانت الجماعة هى غاية الفرد الأخيرة فهى معبوده ، وتذهب حريته فيها لتبقى لها الحرية ، وتفنى حياته فى سبيلها لتبقى لها الحياة الأبدية الخالدة .

كومت Comte :

و « أوجست كومت » ، فى مقدمة بناة هذا المذهب الوضعى ، كما سبق أن تحدثنا عنه هنا فيما قبل [1] . ونعيد الحديث عنه مرة أخرى لصلة مذهبه بفلسفة « ماركس » ، وبما يراه هذا الأخير فى أن : « الدين مخدر » — تلك القضية التى هى موضوع هذا الفصل من الباب . ولا تتجاوز نظرته الفلسفية فى قليل ولا كثير الرغبة فى الإصلاح الشامل للجماعة الإنسانية . وهو يحمل استقلال الأفراد ، والبحث الحر واستقلال الاتجاه فى الحياة ، مسئولية ما ينتج عن « الاستقلال » و « الحرية » من فوضى الآراء وفوضى الأحوال العامة ... وهو إذن من أصحاب « الجبر » و « التقييد » .

وإصلاح الجماعة فى نظره ، يراه فى سيادة العـــلم على كل شىء . وفى الدرجة الأولى يراه فى وجوب إخضاع أعمال الحياة إلى مبدأ عام له اعتباره ، إخضاعا يقترب فى اتساع نطاقه مما كان لنظام العصر الوسيط الكاثوليكى ـ وإن اعتبر هذا النظام مضللا فى نظره ! !

كان يرى أنه يجب أن يحل « العلم الواقعى » محل « اللاهوت » .... هذا العلم الذى يتحمل حرية الايمـان تحملا قليلا وفى نطاق ضيق ، على

---

(١) ص ٢٧٩ من هذا الـكتاب (الفـكر الإسلامى) ، وإعادة الحديث عنه مرة أخرى هنا ، كالحديث عن الاتجاهات الـفكرية فى تاريخ الجماعة الأوربية منذ الإصلاح الدينى الى القرن التاسع عشر ، هو لتوضيح فلسفة كارل ماركس .

نحو ماتحمل اللاهوت وقت سيادة الكنيسة ! ! فاللاهوت المسيحي كان لايطيق حرية الإيمان إلا قليلا ، فكذلك العلم الواقعى - فى نظر « كومت » - لايصح أن يطيق ما يسمى بـ « حرية الإيمان » إلا على هذا النحو من الضيق والقلة ! !

وقد عنى « كومت » بهذه الغاية الإصلاحية للجماعة الإنسانية - كما يرينا هنا - ليس فقط فيما سماه « فلسفة التاريخ » ، وليس فقط فى المشروع الذى وضعه وهو « دين الإنسانية » وما لهذا الدين من عبادة ... بل قبل كل شىء فيما طلبه من وضع القوة الروحية بجانب القوة المادية فى نظام الجماعة الجديد ، ولكن على أن لاتكون القوة الروحية مستمدة من تعاليم الكنيسة ! !

والفلسفة الوضعية « أو الواقعية » التى يجب أن يقام عليها نظام الجماعة الجديد ، ليست سوى النظام المنظم للعلم الواقعى نفسه . ونظام العلم الواقعى يقوم على أن « المعرفة الإنسانية » تستند إلى علاقات الظواهر بعضها ببعض ، وأنه ليس هناك فى دائرة المعرفة « مطلق » يجعل أساساً لمجهول . والمبدأ المطلق الوحيد الذى له اعتبار عام : هو أن كل شىء نسبى ... وإذن ليس هناك فائدة من الحديث عن الأصول والعلل الأولى للوجود ، ولا عن أهدافها الأخيرة ، وهى معرفة « الميتافيزيقا » و « الدين » .

و « فندلبند » [1] يعلق على فلسفة « كومت » الوضعية بقوله :

« إن تاريخ الفلسفة الذى سار به « كومت » كثير التعقيد . . . هو جذاب فى بعض نقطه ، ولكنه فى الأكثر يقوم على الهوى وعدم المعرفة والحكم المغرض ! ! ! ويمكن أن يفهم كبناء فقط لغرضه الإصلاحى .

« وانتصار « النظرة الواقعية » - مع انتصار تنظيم الحياة الصناعية

(۱) فى كتابه المشهور: تاريخ الفلسفة (Philosophie der Geschichte):من ٥٥٢

فى الوقت نفسه ، هو غاية التطور التاريخى للشعوب الأوروبية . هذا الانتصار الذى سيزاوج فيه « الفكر العظيم » (وهو الفلسفة الواقعية) ، « القوة العظيمة » (وهى قوة العمال) ! !

« وقانون الدورة الثلاثية ، أو قانون المراحل الثلاثة التى تمر فيها المعرفة ، وهى : الدين ، والميتافيزيقا ، والواقعية - وهو القانون الذى وضعه « كومت » تأييداً لمعرفة الحس - تأكد بالذات ، بالحال التى وصل إليها واضع هـــذا القانون ، وهو « كومت » نفسه » ! ! فكومت سقط فى المرحلة الأخيرة من مراحل تفكيره فى المجال اللاهوتى مرة ثانية . . . أى أنه عاد إلى « الدين » مرة أخرى بعد ما تركه ، وبعدما ترك الميتافيزيقا ، ليستقر من جديد فى « الواقعية » أو « الوضعية » ! إذ أنه جعل « الإنسانية » كإله أكبر موضوعاً للتقديس الدينى ، حول فيه كل « جهاز الخدمة المقدسة » فى صورة واقعية » ! !

و « فندلبند » يشير فى تعليقه على فلسفة « كومت » ، إلى أنه استخدم « التاريخ » فى التدليل على أن « المعرفة الواقعية » هى غاية التطور التاريخى للشعوب الأوروبية ، بجانب تنظيم الحياة الصناعية . وبذلك تكون المعرفة الواقعية هى النوع الوحيد من المعرفة الذى تسعى إليه البشرية ويجب أن تسعى إليه ، وهو الذى له اعتباره العام ، وليس لغير هذا النوع اعتبار ما .

و « التاريخ » الذى استخدمه « كومت » هو « تاريخ المعرفة » . . . .

- فقد كانت معرفة الإنسان قبل تفلسف الإغريق : ذات طابع دينى .
- ثم أصبحت على عهد سقراط وأفلاطون من فلاسفة اليونان : عقلية
- ثم مالت بعد ذلك على عهد أرسطو : إلى « التجربة » والواقع .

ثم ابتدأت دورة أخرى من جديد . . .

فاعتبر الدين فى القرون الوسطى مصدراً للمعرفة ، ثم جعل العقل اعتباره ـ بدلا من الدين ـ فى عصر التنوير فى القرن الثامن عشر ، ثم قوى الميل إلى اعتبار المعرفة الحسية أو الوضعية وحدها ـ دون العقل والدين معاً ـ فى القرن التاسع عشر .

هذه دورة ثلاثية لـ « اعتبار المعرفة » فى تاريخ الإنسانية ... فإذا كانت هذه الدورة الثلاثية قانوناً لا يتخلف « المعرفة » ، أو بالأحرى « لاعتبار » مصدر المعرفة ، فالمنتظر — بناء على سير « التاريخ » — أن يعود « الاعتبار » إلى الدين من جديد ، بعد أن قويت موجة الواقعية أو الوضعية فى القرن التاسع عشر ..: فتنكسر حدتها فتضعف ، فيقل اعتبارها ، وعندئذ يعود الاعتبار فى المعرفة للدين وحده !

ويلاحظ أن الإسلام — فى تاريخ البشرية — أتى على إثر طغيان موجة « الإلحاد » وإنكار ما عدا « الحس » فى المعرفة . يقص القرآن موقف الملحدين أرباب الحس . من رسالة الإسلام ، كمعرفة دينية موحى بها ، وهو موقف إنكار لها ، لاعتبارهم الحس وحده فى المعرفة . يقول القرآن الكريم فى سورة (المؤمنون) : « أيعدكم أنكم إذا متم وكنتم تراباً وعظاماً أنكم مخرجون . هيهات هيهات لما توعدون ! ! إن هى إلا حياتنا الدنيا ، نموت ونحيا ، وما نحن بمبعوثين/ . إن هو (الرسول) إلا رجل افترى على الله كذباً (لأنه خالف اعتقادهم فى الحس) وما نحن له بمؤمنين » ! ! !

و « كومت » — « ككارل ماركس » بعده ، وككل الوضعيين(الحسيين) — يعتمد على حركة « التاريخ » . فهو فى معالجته « المعرفة » اعتمد على تاريخها . . وكذلك « ماركس » فى معالجته « الاقتصاد » اعتمد على تاريخ

الاقتصاد . وهكذا . . . والنتيجة التي وصل إليها « كومت » في المعرفة وهي اعتبار المعرفة الواقعية وحدها ، وكذلك النتيجة التي وصل إليها « ماركس » في الاقتصاد : وهي اعتبار الاشتراكية الجماعية » وحدها ، وكذلك كل نتيجة لبحث وضعي اعتمد على حركة التاريخ — هي نتيجة إيمان بأحداث متعاقبة في تاريخ البشرية .

فإذا كان تعاقب هذه الأحداث قانوناً للحياة البشرية لا يتخلف ، فما وصل إليه « كومت » في المعرفة ، وما وصل إليه « ماركس » في الاقتصاد — كما سيأتي ، أمر مؤقت ينتظر أن يذهب ، ليحل محله ما أعقبه في صورة الحياة البشرية الثلاثية .... وإذن هي نتائج ليس لها صفة الاستقرار والدوام . ومن يعتبرها من هؤلاء المفكرين أمراً دائماً وطابعاً للحياة لا يتغير ، يكون مؤمناً بما وصل إليه ، أكثر من كونه ملاحظاً لأحداث التاريخ ، تلك الأحداث التي تمر في سلسلتها المتعاقبة الحلقات ، والتي تبتدىء من نقطة لتعود إليها من جديد بعد حين . وقد أنكر هؤلاء المفكرون « الإيمان » كمصدر للمعرفة ، وقامت فلسفتهم الحسية على إنكاره . وهنا يسجل « فلندلبند » في ملاحظته على « كومت » ! أنه دار مع نفسه في البحث ، بما يمثل المراحل الثلاثة لقانون « الدورة الثلاثية » في تاريخ المعرفة ! فأنكر الدين ، ثم أنكر العقل ، ليستقر بعد ذلك في الواقعية ، ثم رجع فعاد إلى الدين والإيمان ، إذ جعل إلهه هواه الذي يتمثل في الإنسانية ! !

ولكن ما نلاحظه نحن هنا على « كومت » ، هو ما ينتظر من تطبيق قانون الدورة الثلاثية في المعرفة كقانون لا يتخلف . وما نحكم به من توقع سير حركة « المعرفة » من جديد نحو الدين والإيمان ، هو نتيجة تطبيق هذا القانون ، وليس نتيجة لرغبة خاصة وهوى معين .

فيرباخ Feuerbach :

وثانى الفلاسفة المقدمين فى الفلسفة الوضعية « فيّرباخ » [1] ، الفيلسوف الألمانى ، تلك الفلسفة التى سيطرت على تفكير القرن التاسع عشر ، والتى اشتد جدلها الفكرى ضد الدين (المسيحى) على وجه خاص ، وإن أصابت كذلك « المثالية العقلية » .

« فُيّرباخ » يرى أن الفلسفة هى علم « الواقع » فى حقيقته ، وفى عمومه . وجوهر « الواقع » هو الطبيعة الشاملة ، التى تدرك بطريق الحواس . وعنده أن : الحقيقة ، والواقع ، والحس — كلها سواء . وليست « الحقيقة » هى المادية ، ولا هى المثالية النظرية ، ولا هى علم الطبيعة ، ولا علم النفس . . . هى علم الإنسان فقط . وعن طريق علم الإنسان يعرف : أن مايسمى «بالجسمى» ، وما يسمى أيضاً « بالنفسى » يكوّنان فى الإنسان « وحدة الحياة » و « وحدة الواقع » ؛ تلك الوحدة التى لا تنفصل ولا تنقسم إلى جسمى و نفسى إلا فى الاعتبار فقط .

وفى نظره من جانب آخر أن : علم الإنسان أيضاً هو الدين . والدين إذن محصولٌ للعقل الإنسانى ، وليس موحى به من خارج الإنسان . والطبيعة الإلهية كذلك هى طبيعة الإنسان نفسه ، التى تجردت من قيود الفردية والشخصية ، أى قيود الإنسان الواقعى الجسمى . . . هى الإنسانية . هــــذه الطبيعة الإنسانية المتجردة ينظر إليها فى احترام وخشية وقدسية ، على أنها شىء آخرٌ مقابل لطبيعة الإنسان الفردية . والله بالنسبة للإنسان ،هو كتاب جامع لإحساسات الإنسان العالية ، وأفكاره

(1) ١٨٠٤ — ١٨٧٢ ، وهو Ludwig Feuerbach . وفلسفته تعتبر من الأسس القوية فى بناء الماركسية ، التى جعلت شعارها : « الدين مخدر » ، وهو موضوع هذا الفصل

وآماله (١) . الله هو : صاحب كل قوة ، وهو الرحيم ، وهو المحبة .
ومعنى ذلك : أنه فى نظر « فُيَرباخ » ليس هناك شىء آخر غير القوة.
القوة والرحمة ، والمحبة التى هى إلهية والحكمة والعدالة والخيرية تسود
الحياة الإنسانية فقط عندما يكون حكما عدلا خيراً .

وأيضاً فى نظره : الحياة خر الأوية ليست شيئاً آخر غير هذه الحياة
الإنسانية — على اعتبار أن الله ليس شيئاً آخر غير الإنسان ، إذن كان
حكما عدلا خيراً — لكن بعد أن ينظر إليها نظرة مثالية .
والفجوة القديمة — على نحو ما تصور الأديان — بين هذه الحياة والحياة
الأخرى يجب أن تزول ، كى تركز الإنسانية نفسها ، بنفس غير
مشتتة وقلب موحد ، فى عالمها المشاهد وفى حاضرها القائم . وعن
طريق هذا التركيز غير الموزع ، فى العالم الواقعى فقط ، تقوم حياة
جديدة للإنسان ، وتنتج أعمال وتأملات كبيرة ، وينشأ عظماء من الناس .

وإذا انقطع « إيماننا » وتصديقنا بحياة أفضل (فى الآخرة) ،
وأردنا مع ذلك فى غير تفرق إيجاد حياة أفضل ، فسنخلق أيضا حياة
أفضل . ولكن لكى نريد هذا ، ونريد أن نحققه ، يجب أن نضع
مكان محبة الله ، محبة الإنسان — كدين ، وحيد ، حق . وأن نضع
مكان الإيمان بالله ، الإيمانَ بالإنسان نفسه وبإمكانياته الخاصة وبعظمته . . .
الإيمان بأن تقرير المصير للإنسانية ليس من طبيعة خارجة عنها أو فوقها ،
وإنما يرتبط بها نفسها تمام الارتباط .

(١) يردد هذا المعنى كثيرا فى الكتب الشيوعية . وكنموذج فى التأليف العربى للشيوعية
يراجع كتاب : « الله والإنسان » ، ص ١٠٠ — ١٠١ لمصطفى محمود ، من سلسلة : كتب
الجميع ، عدد مارس سنة ١٩٥٧ ، صدر عن دار الجمهورية .

هذا مجمل ما تنطق به فلسفة « فيرباخ » . وسنرى أن فكرة « التعويض » فى الدين ، التى احتلت منزلة كبيرة فى فلسفة فيرباخ هذه ـ بعد أن تبنتها فلسفة « كومت » قبله ـ لا تقل تأثيراً فى المذهب الماركسى وفى صراعه ضد الدين ، عن الأفكار الرئيسية التى أقام عليها « كارل ماركس » دعائم فلسفته الخاصة ، والتى استعارها من « هيجل » ، و « كومت » ، بعد تعديل فى فهم بعضها ، وتوسع فى تطبيق بعضها الآخر .

اشتين تال Steinthal :

وكان من الممكن أن لا يعنينا الحديث عن هذا الفيلسوف الألمانى الآخر[1] فى هذا الفصل الذى نحاول فيه بيان الصلة بين دعوى أن : « الدين مخدر » وتفكير القرن التاسع عشر فى أوربا ، غير أنه لما مهد للماركسية باستخدام فكرة « العقل المجرد » — المعروفة لـ « هيجل » على نحو آخر جعل به عقل الإنسان تابعاً للمادة — آثرنا أن نذكر رأيه هنا فى « العقل المجرد » ، إذ أن تبعية العقل للمادة أساس رئيسى فى تعاليم الماركسية — كما سنرى ، وهو يلعب دوراً قوياً فى الصراع بينها وبين الدين .

و « اشتين تال » أعطى مبدأ « العقل المجرد » عند « هيجل » صورة أخرى ، حينما فهمه كمبدأ « نفسى وتجربى خالص » ، وليس كمبدأ عقلى ومثالى — كما فهمه « هيجل » نفسه . وبناء على ما صور به « اشتين تال » هذه الفكرة ، أصبح للأحداث الكثيرة دور رئيسى فى حياة الفرد العقلية فـ « العقل المجرد » عنده هو ترابط وصلات نفسية ، ينمو فيها الإنسان . وبواسطتها كان ويكون ، وهو عضو فيها لا ينفصل عنها

(١) ١٨٢٣ ـ ١٨٩٩ : هو Héymann Stanthal فيلسوف يهودى وباحث لغوى

بحال . وهذا الترابط ينشأ من التحديد التاريخى للجماعة ، ثم من العقل العام الذى يوضع أساساً ، للحياة الفردية والعقل العام - كما يراه « اشتين تال » - يعبر عن نفسه تعبيراً غير شخصى ؛ يعبر عن نفسه فى اللغة ، والعادات ، والمنظمات العامة . والذى يكون تاريخ الجماعة ثم عقلها العام هو أحداث الحياة ، وما يقع فيها من تطورات . والإنسان الفرد متأثر بهذا العقل العام ويتحدد به .

وإذن « العقل المجرد » : ليس فكرة عامة تعلو الكائنات المتفرقة ، وتخرج عن نطاقها ثم تطلق هـذه الكائنات مع تفرقها ، كفكرة الدولة ، والجماعة ، والفن على نحو ما تصور « هيجل » . وإنما هو بالأحرى جو نفسى ، تكون أولا من أحداث مادية ، ومن جملة من العلاقات والروابط تجمعت كصورة لما يقع فى تاريخ الجماعة ، ولما يكون لها من تقاليد ، ومنظمات ، ولغة . وعندئذ يعيش العقل المجرد فى صميم الحياة ، ويعتبر مرآة لما يجرى فيها ، ومصدراً أيضاً لتكوين عقول الأفراد . وعقول الأفراد إذن بالنسبة له ، صور له وأفراد منه ، وحادثة عنه .

ماركس Marx :

والآن يكفى ما قدمنا من فلاسفة مؤيدين لسيادة « الطبيعة » على العقل ، والدين معاً ، ولكى ننتقل إلى « ماركس »[1] . . .

إنه الفيلسوف الذى أثر تأثيراً كبيراً فى انتصار البحث الطبيعى الواقعى على الميتافيزيقا ، وعلى طريقة التفكير الخاصة بعصر التنوير فى القرن

(1) ١٨١٨ — ١٨٨٣ ، هو Karl Marx : فيلسوف يهودى ألمانى ، وعالم اجتماع ، وصاحب المذهب المادى التاريخى ، وصاحب فلسفة التاريخ المادية للمذهب الاجتماعى ، بالاشتراك مع Engles

التاسع عشر . وآراؤه — مع إنجلز Eugies — تعتبر دستور الماركسية فيما يسمى : بالاشتراكية الجماعية ، أو ما يسمى بالشيوعية ، أو البلشفية .

(ا) الصراع بين الطبقات :

وماركس له جدل (Dialektik) ومنطق ، استخدم فيه « النقيض » (Der Widerspruch : Principium Contradictions) — الذى عرف للفيلسوفين الألمانيين قبله : « فيشته » و « هيجل» . . . ولكنه استخدمه فى مجال آخر ، غير مجال « التصور الذهنى » الذى وجدناه عند « فيشته » ، وغير مجال « الفكرة » التى عرفناها لـ « هيجل » . استخدمه فى مجال « الاقتصاد » ، واستند فى هذا الاستخدام إلى تاريخ الجماعة .

فكل « شىء » — فى نظره — يتضمن نقيضه ، بحيث إن كل « شىء » يهدم نفسه ، وهذا هو التصوير العام لمبدأ النقيض . ولكن « ماركس » يستخدمه كى يدلل على وقوع انهيار « المجتمعات » وسقوطها ، تلك المجتمعات التى قامت على أساس من « الرأسمالية » . فالمجتمعات السابقة على الرأسمالية ، وهى : دول الملوك ، والمجتمعات الإقطاعية (أصحاب المزارع الكبيرة) انهارت — بناء على تفكير « ماركس » — لأنها تضمنت عنصر المقابلة ، أو النقيض . وعلى هذا النحو ستنهار هذه المجتمعات الحديثة الرأسمالية . وتتحول إلى المقابل والنقيض لها ، وهو المجتمع الشيوعى ذو الطبقة الواحدة من العمال .

ومع أن مبدأ « النقيض » لا يقف بتحول الشىء إلى مقابله فقط ، بل سيتحول الشىء ومقابله إلى « جامع » لهما ، ثم هذا « الجامع » بدوره

يصير إلى « شيء » يتحول هو أيضاً إلى مقابلة ، ثم إلى « جامع » . . .
وهكذا — مع أن منطق هذا المبدأ هو الاستمرار فى « التحول » ،
فالماركسية تقف تترقب تحول المجتمع الرأسمالى إلى النقيض والمقابل له
وهو المجتمع الشيوعى ، عند حد هذا المجتمع . ولا تذكر — فضلا
عن أن تترقب — توقع انهيار المجتمع الشيوعى وسقوطه ، وهدم
نفسه فى مجتمع مقابل له ، بناء على أن كل شيء يتضمن نقيض نفسه ،
وأن فيه عامل الهدم لنفسه ! ! وهذا مما يؤخذ على التطبيق الفلسفى
لمبدأ النقيض فى الفلسفة الماركسية ، كما سنذكره فى شيء من التفصيل فيما بعد .

ويرى « ماركس » أن انتقال الشيء وتغيره إلى نقيضه — تطبيقاً لمبدأ
النقيض — يحدث بالتدريج . ولكن التدرج فى التغير يصل إلى نقطة
معينة ، ثم يحصل انقلاب فجائى . وهذا التغير يحدث بسبب زيادة كمية
الشيء أو نقصها ، والتغير فى الكم يتبعه تغير فى الكيف والطابع معاً .
« والشيء » بعد أن تتغير كميته يكون له طابع جديد ، أو حال جديدة
تختلف عن حاله الماضية (1) .

وعندما يقول « ماركس » : إن كل « شيء » يتغير بالتدريج ولكن
إلى نقطة معينة فقط ، يقصد حرفياً كل شيء . وهذا معناه أن كل شيء
فى الطبيعة مدفوع لأن يظفر ويطفح فى الوجود ، ثم يختفى عن طريق

---

(1) فاذا كان إنسان يسخن الماء ، فان سرعة الذرات ترتفع بالتدريج نحو أعلى إلى نقطة معينة . وبعد ذلك يأتى التغير المفاجىء الثورى ، فليس عندنا ماء ، إنما عندنا بخار . وفى بخار الماركسية، أن الزيادة فى حرارة الماء تغير فى الكم ، ولكن عندما يحصل التغير المفاجىء يكون هناك بخار — الذى هو يختلف فى الكيف والنوع عن الماء . وبهذا المثل يثبت « ماركس » شيئين أولا : أن تغير الكم يتبعه تغير الكيف ، وثانياً : أن الانقلاب فى التغير أمر ضرورى .

الانقلاب المفاجىء والتغير الثورى . ومن الخطأ فى نظر « ماركس » : قبول مبدأ التغير بالتدريج كحادث مستمر ، بدون انقلاب . ولا يهم أن نتحدث هنا عن الجماعة ، أو الكائن العضوى الحيوى . فكل شىء ، بالنسبة إلى الماركسية ، يجب فى وقت خاص أن يمر بانقلاب فجائى ثورى . و « الانقلاب ظاهرة طبيعية — فى نظره — لكل موجود أو لكل ما يوجد .

ومعنى هـــذا القول أيضاً أن كل شىء يوجد ، هو فى حال تغير دائم ، كل شىء هو صيرورة . فلا شىء فى الوجود يبقى على حال واحد . كل شىء جاء إلى الكينونة ينمو ويتطور ، وفى النهاية يمضى ويذهب .

وكنتيجة لهذا القول : تدعى الماركسية أن الذى يعتقد من الناس فى القيم أنها أزلية أى يعتقد بقيم خالدة — هو مصدق بأشياء لا توجد فى هذه الطبيعة . حتى هؤلاء الذين يعتقدون أن بعض القيم يجب أن يحتفظ بها للوقت الحاضر أو للحال الراهن ، هم مصدقون أيضاً بما لا يقع . فإذا اعتقد شخص أن كل شىء يتغير ، فمن السذاجة بعد ذلك أن يكون محافظاً ! ! وقسم من الراديكالية الماركسية يتفرع عن هذا المنطق

وهنا نجد أن الماركسية أدخلت على مبدأ النقيض — الذى يفرض الانتقال والتغير — ظاهرة أخرى هى ظاهرة « الانقلاب » و « الثورة » عندما يصل الأمر فى انتقاله إلى مرحلة معينة . كما أنها تقيس انتقال المجتمع من طبقة إلى طبقة ، على الماء (الطبيعى) فى انتقاله من حال إلى حال — أى فى انتقاله إلى بخار — وذلك أنه لابد فيه من « انقلاب » و « ثورة » . وبالإضافة إلى هذا وذاك نجدها وسعت دائرة « الشىء » ، فلم يعد الكائن

الطبيعى ، وإنما أيضاً يشمل « القيم الأخلاقية » . ولم تصبح القيم الأخلاقية قابلة للتغير فحسب — فى نظر الماركسية — بل واجبة التغير . . . وتنتقل القيمة إلى نقيضها فى تدرج ، ثم يتم التغير أو الانقلاب فجأة ودفعة واحدة .

وعلى نحو صنيع « هيجل » فى صياغة « مبـــدأ النقيض » ، توضح الماركسية أن : كل شىء يتضمن قوتين رئيسيتين متقابلتين : واحدة تسمى « الدعوى » والأخرى تسمى « مقابل الدعوى » ، هاتان القوتان تهدم إحداهما الأخرى ، ولكن ينشأ من الهدم حالة جديدة تسمى « جامع الدعوى ومقابلها » . ثم يسقط هذا الجامع ويتحول إلى مقابله ، وعندئذ نحصل على دعوى أخرى ، وعلى مقابل الدعوى من جديد ، ثم ينشأ من تقابلهما وتناقضهما جامع جديد ، وهكذا . . . فى تسلسل لانهاية له .

وصياغة مبدأ النقيض فى هذه العبارات ، ربما ناسب تطبيقه فى دائرة المجتمع التى اختارتها الماركسية مجالا للتطبيق ، وربما ناسبه أيضاً معنى « الصراع » بين الطبقات فى الجماعة — الذى حرصت هى أيضاً على أن يكون مصطلحاً خاصاً بها ، وذلك بدلا من « التقابل » بين « الشىء » و « مقابله » وهو ما اصطلح عليه (فيشته) و (هيجل) من قبل ، عند شرح (مبدأ النقيض) .

وقد اختارت الماركسية مبدأ النقيض فى دائرة (المجتمع) ، واستخدمته لتحاول أن تبرهن به على أن الشيوعية مجتمع أسمى فى القيمة من كل مجتمع وجد قبلها . . . .

• فالمجتمع ذو النظام الملكى سقط وتحول إلى الجانب المقابل له . . .

• والجانب المقابل له طرفان ، وهو حكام الملك من جانب والعبيد والفقراء فى رعيته من جانب آخر . . .

• ثم من الفريقين المتقابلين (حكام الملك ورعيته من العبيد والفقراء)

تكون الجامع بين « الشيء » و « مقابله » ، وهو المجتمع الإقطاعي — إذ حكام الملك أصبحوا أصحاب الأراضي ، والفقراء أصبحوا هم المستأجرون لها . . . .

• ومن الكفاح في المجتمع الإقطاعي بين الملاك والفلاحين نشأت الرأسمالية الصناعية ، وبذلك سقط الإقطاع في القوة المقابلة له — وهي الرأسمالية .

• وتريد الماركسية لك أن تقول الآن : إن الرأسمالية — وفيها طرفان متقابلان : أصحاب مال وعمال - سيسقط أحد طرفيها في القوة المقابلة لها ، وهي قوة العمال . والمجتمع الجديد ، هو المجتمع الاشتراكي ذو الطبقة الواحدة .

ولكن . أيقف مبدأ « النقيض » عند هذا المجتمع الجديد ذي الطبقة الواحدة ، أم سيسقط هو بدوره في مقابل له — كما هو منطق هذا المبدأ الذي يعد كضرورة حتمية في الوجود ؟ ؟

وترى الماركسية أن انتقال المجتمع من حال إلى حال يصحبه تطور في القيمة . . . فالإقطاع أسمى من دولة الملك ، والرأسمالية أسمى من الإقطاع ، والشيوعية إذن أسمى من المجتمع الرأسمالي ! ! وادعاء أن كل مجتمع أسمى من سابقه مصدر براق للدعاية الشيوعية ، وكثير من الناس يصيرون أتباعا للشيوعية ، لأنهم يعتقدون أنهم يعملون من أجل عالم أحسن ، من أي عالم آخر وجد قبل ذلك .

وبما أن مبدأ « النقيض » مبدأ ضروري في الوجود - وإن كانت ضرورته لا تتجاوز دائرة « التصور الإنساني » أو دائرة « الفكرة » ، كما عرف الأمر عند « فيشته » و « هيجل » - فدعاة الشيوعية يذكرون أنهم لا يخلقون الكفاح بين الطبقات . أي لا يوجدون التناقض بينها ؛ بل هم يلاحظون الوجود في سيره فقط .

وهكذا استخدمت الماركسية مبدأ « النقيض » في دائرة الجماعة الإنسانية ، وعدلت باستخدامه عن المجال الذي استخدم فيه من قبل ، وطبقته على « القيم » الأخلاقية قياساً على تطبيقه في « الشيء » المحس . واستحدثت « الانقلاب » و « الثورة » في مجرى التغير ، كظاهرة عامة له ، يجب أن تخضع لها « الجماعة » الإنسانية و « القيمة » الأخلاقية ، على نحو ما يشاهد في « الشيء » الطبيعي ، وعلى الأخص على نحو ما يشاهد في تحول الماء إلى بخار .

وكما سار « هيجل » في تطبيق هذا المبدأ في دائرة « الشيء » (Das Ding) : أن « الشيء » متغير من حال إلى حال ، ومن أن فهم هذا الشيء أو معرفته ، من أجل ذلك ، عبارة عن إدراكه في صلاته بغيره من الأشياء - تذكر الماركسية أيضاً : أن كل شيء له علاقة بالآخر ، وأن فهمه هو إدراكه في صلاته بغيره من الأشياء . وكل شيء هو كل شيء ، وليس الشيء الطبيعي وحده . فالإنسان في نظرها ، إذا أريد الوقوف على خصائصه ، لابد أن يدرس : ككائن حي ، وككائن نفسي ، وككائن عضوي ، باعتبار وسطه الاجتماعي ، متضمنا هذا الوسط — أسرته وحياته ، ومدينته ، وبلده ونظامه السياسي والاقتصادي ، وصلته بالعالم على نطاق واسع .

(ب) الدين مخدر :

ول « ماركس » نظرية مادية ، تأثر فيها بـ « كوميت » . وهو لا ينكر وجود « العقل » كما ينكره المذهب المادي الميكانيكي ، ولكنه لا يدعي فحسب أن المادة توجد قبل أن يوجد العقل ؛ بل يدعي أيضاً أن المادة أكثر أهمية وأكثر اعتباراً من العقل ، إذ العقل متوقف على المادة في وجوده ولا يمكن أن يوجد منفصلا عنها . ونتيجة ذلك : أن « ماركس »

لا ينكر فقط أن يبقى العقل (أو الروح) بعد الجسم ، بل يرفض الفكرة الأساسية فى الدين ، وهى الإيمان بالله ، كوجود أزلى مستقل تماماً . ومتجرد تماماً عن المادة .

وكحقيقة واضحة فى الماركسية : كل دين بالنسبة لماركس - من حيث المبدأ - لعنة . . . . وماركس يحدثنا أن « كل دين مخدر للشعب » ! !

وتبعية العقل « للمادة » فى الوجود ، يصورها « ماركس » فى صورة : أن العقل انعكاس للمادة ، وليس كما يصرح « هيجل » بأن المادة انعكاس للعقل . وهذا يعنى أن العقل نوع من المرآة العاكسة للعالم المادى . وهذا التصور الماركسى للحقيقة المادية على أنها الأصل ، يشمل فى عموم منطق الماركسية كل الأحداث الطبيعية وما يحيط بها . ولكن فى التطبيق لهذا المنطق الماركسى الأولى تعتبر المنظمات والأحداث الاقتصادية ، من وجهات نظر متعددة ، هى القوة المادية الرئيسية أيضاً . أما الأحداث السياسية ، والاجتماعية ، والأخلاقية فهى انعكاس الأحداث الاقتصادية الراهنة . و « ماركس » و « إنجلز » إن وحدا مغزى التاريخ فى أحداث الحياة الاجتماعية بصفة عامة ، لكنهما ينظران إلى الجانب الاقتصادى بالذات من بين أحداث هذه الحياة . والأحوال الاقتصادية ، تبعاً لتقديرهما ، هى العوامل المحددة فى كل الحالات الاجتماعية ، وهى التى تكوّن البواعث النهائية لكل الأعمال الإنسانية فى تاريخ الجماعة البشرية .

وتغير الأحوال الاقتصادية وتطورها يؤثر وحده لذلك على حياة الدولة ، وعلى سياستها ، وكذلك على العلم ، والدين . وهكذا : كل الإنتاج الثقافى والذهنى فرع عن الحياة الاقتصادية ، وكل التاريخ لهذا يجب أن يكون تاريخ اقتصاد .

و « إنجلز » Engels [1] على الخصوص يعبر عن هذا المعنى تعبيراً واضحاً ، فيذكر : أن الإنتاج الاقتصادى فى كل فترة من فترات التاريخ - الذى يتبعه بالضرورة عنده التقسيم الاجتماعى إلى طبقات - يصور أساس التاريخ السياسى ، والعقلى معاً ، لهذه الفترة . والتاريخ كله ، بناء على ذلك ، كان تاريخ الكفاح بين الطبقات : الكفاح بين المستغِلين والمستغَلين ؛ بين الطبقات السائدة والمسودة ، على درجات مختلفة فى التطور الاجتماعى . ويحكّم مبدأ « النقيض » هنا (Der Widrspruch) متنبئاً : أن هذا الكفاح وصل الآن إلى درجة معينة ، عندما لم تستطع الطبقة المستغَلة المستذلة — وهى الطبقة العاملة — أن تتخلص تماماً من الطبقة المستغِلة المذِلة — وهى الطبقة المدنية البورجوازية (Bourgeoisie) وتخلص الجماعة كلها من الاستغلال والاستذلال ، وستحل محل الجماعة المدنية القديمة بطبقاتها المختلفة « رابطة » فيها التطور الحر لكل فرد ، الذى هو التطور الحر للجميع . ومن هذا التعبير جعل شعار الشيوعية : « التطور الحر لكل فرد ، هو التطور الحر للجميع » .

والعقل الإنسانى إذا كان تابعاً للأحداث المادية بوجه عام ، فإنه الآن يخضع خضوعاً مباشراً وقوياً للجانب الاقتصادى منها . و « فاعلية » العقل فى نظر الماركسية ، هى فى تبادله العمل مع المادة . ولكن الأفكار لا تأتى من العمل الحر للعقل ، ولكن تظهر كنتيجة للقوى المادية المؤثرة على الجهاز الإنسانى ، وكنتيجة لأفكارنا ، نحن نعمل ونغير بناء العالم ، ثم العالم المتغير يعطينا أفكاراً جديدة ، وهكذا بدون نهاية !!

(١) ١٨٢٠ — ١٨٩٥ : وهو Freedrich Engels ، فيلسوف وعالم اجتماع ، وزميل لماركس ، والمخرج للجزءين : الثانى والثالث من كتاب « رأس المال » ، من تأليفه وتأليف « ماركس » .

لأجل هذا الارتباط الوثيق بين العقل والمادة ، فى نظر الماركسية ، ينكر « ماركس » أن يكون السؤال : « هل الحقيقة المجردة خصيصة من خصائص العقـــل البشرى ؟ » سؤالا نظريا يجيب عنه العقل وحده ، دون الاختبار الواقعى والتجربة الحسية — كما يصنع أرباب الفلسفة « العقلية » . ويراه سؤالا عمليا ، أى تجيب عنه التجربة . كما يرى أن عزل « الحقيقة » أو عزل « عدم الحقيقة » الفكرية عن الواقع العملى مسألة بيزنطية ، وأن الفلاسفة فى شرحهم للعالم ، حتى الآن ، شروحاً مختلفة قد تركوا النقطة الرئيسية ، وهى تغيير العالم . ثم إن كل شىء يمكن معرفته ، ولكن الجواب الذى نبحث عنه — كما يرى ماركس — هو : طريقة البحث العلمى . والبحث العلمى كما يراه : هو الذى يؤسس على النظرة المادية فى المنطق والجدل ، أى : على ربط العقل بالمادة ، وإخضاع كل شىء ، حتى القيم ، للتغير الذى هو ظاهرة مبدأ النقيض ، كمبدأ ضرورى فى شرح الوجود كله .

(حـ) المذهب المادى التاريخى :

ولأن « ماركس » طبق مبدأ النقيض الذى تصحبه ظاهرة التغير فى « المجتمع » ، وحاول أن يدلل على الانتقالات « إلى الضد » من تاريخه المادى ، وبالأخص من الجانب الاقتصادى فيه — عُرف مذهبه بالمذهب المادى التاريخى ، وقد يذكر أيضاً باسم المذهب التاريخى الاقتصادى . وإذن هو : نوع من فلسفة التاريخ يحاول توضيح العادات التى تطورت فيها الجماعات ، من الماضى البدائى إلى الوقت الحاضر ، مع التنبؤ بما سيحدث فى وقتنا الحاضر ، وكذلك بما سيقع فى المستقبل . وليس

من الممكن ، فى نظر « ماركس » ، أن تتطور الأحداث الاجتماعية وتتغير ، وبالتالى يتكون التاريخ للجماعة ، فى صورة عظماء من الزعامة أو المفكرين الذين يظهرون من وقت لآخر . ولكن نمو هذه الأحداث التاريخية وتطورها يكمن فى القوى المادية وحدها ، التى لها قيمتها فى العمل فى الجماعة . وهذه القوى ـ كما ذكرها ـ هى القوى الاقتصادية ، وعلى الأخص نوع مخصوص منها ، وهى التى بين المال والعمل . فالقوى الاقتصادية كلها تتبع العلاقة بين الملاك والأجور التى يدفعون للإنتاج من جانب ، والعمال الذين يصنعون الإنتاج من جانب آخر . فإذا كانت هذه العلاقة متوزانة توازناً سليما استقرت الجماعة ، وإذا كانت خارجة عن هذا الضرب من التوازن تطلبت الجماعة التغير . وتوضح الماركسية هذه العلاقة على النحو التالى :

• فى أثناء الجزء الأول من القرن التاسع عشر كانت الصناعة فى الجملة إنتاجاً لعمليات صغيرة ، وكانت تباشر مباشرة متفرقة . إذ أن كثيراً من المحال التجارية كانت محال الأفراد ، وكانت مملوكة ملكا خاصاً ، وكان المالك للمحل لا يملك الأجور والنفقات فحسب ، بل كان هو نفسه يصنع الإنتاج . وكانت الصلة لذلك بين الملك الشخصى والإنتاج الشخصى تساوى : واحدا لواحد . وهذه العلاقة المتناسقة عبرت عن عدم الاستقرار ـ تبعاً لمبدأ أن كل شىء ينطوى على نقيضه ـ الذى تطور كنتيجة لسقوط النظام الإقطاعى القديم ، ووصل إلى الحال الجديدة ، وهى المباشرة الحرة للرأسمالية .

• ولكن التقابل والتناقض المنطوى فى الرأسمالية (أصحاب رؤوس الأموال من جانب والعمال من جانب آخر) أنتج حالة جديدة ، هى حالة

عدم التوازن . فالصناعات والأجور بيد ملاك خصوصيين وهم قلة ، بينما المصنوعات والمنتجات كانت تصنع بواسطة مجهودات متجمعة لعمال كثيرين . وهذا يعنى أن العلاقة بين الملكية الخاصة للأجور والإنتاج من جانب ، والطريقة الجماعية للإنتاج من جانب آخر ، هى علاقة عدم الانسجام . وهذا يقضى بأن الانسجام فى الجماعة لايعود حتى تكون الصناعات جماعية . أى أن استقرار الجماعة لايكون حتى تولد الجماعة الشيوعية ! !

ولكن من جديد : إذا قامت الجماعة الشيوعية ، هل سيُنتظر سقوطها فى الجماعة المقابلة لها ، تطبيقاً لمبدأ النقيض الموجب للتغير المستمر وانتقال الشىء إلى نقيضه ، أم تتوقف ضرورة هذا المبدأ عن قيام الدولة الشيوعية وحدها ؟! هنا يصمت المبدأ ، وتتحدث الرغبة .

فالمذهب المادى التاريخى عبارة عن تحليل للحوادث التاريخية ، بواسطة تطبيق مبادئ البحث الجدلى ، القائم على « مبدأ النقيض » .

والنظرية الاقتصادية لماركس ليست نظرية اقتصادية للاقتصاد الجماعى ، بل هى بالأحرى محاولة لفهم طبيعة الرأسمالية : فهو يدّعى أن القيمة الحقيقية للمصنوعات تقاس بمقياس مبلغ قوة العمل الجماعى الضرورى التى تنتج هذه المصنوعات . ولكن لايدفع للعمال مقابل القيمة الكلية للمصنوعات ، لأن ملاك الصناعات والرأسماليين يحتفظون بنصيب لأنفسهم . وهو النصيب الذى يمثل الفرق بين القيمة الحقيقية للمصنوعات المنتجة وجملة النقود التى دفعت للعمال . وطالما لا تدفع للعمال القيمة الحقيقية للمصنوعات ، فهناك فضلة فى الإنتاج لا تباع وبالتالى هناك « بطالة » بين العمال ، وبالتالى هناك عدم استقرار .

(د) الماركسية كنظام سياسى للجماعة :

وأخيراً ليس هناك فى النظام الشيوعى مكان لأكثر من حزب واحد ، هو الحزب الشيوعى . والاشتراكية يجب أن تحل محل الرأسمالية . وكل الصناعات ، والمزارع ، ومصادر الثروة الطبيعية ، والخدمات ، يجب أن تملكها الدولة ، وتشرف عليها .

وهذه الجماعة الجديدة الاشتراكية أو الشيوعية ، تبرز للوجود عن طريق الكفاح بين الطبقات كنتيجة لحرب أو ضغط ، ويسقط النظام القديم السابق عليها ، وتنشأ دكتاتورية من العمال . والمعارضون القدامى يجب أن يتحولوا .

و « ماركس » يعتقد أن جوهر الدولة هو فى سيادتها وسيطرتها ، وهذا يعنى فى الواقع القوة البوليسية . والقوة البوليسية تكون حيث توجد طبقات ، وما دامت الجماعة الشيوعية طبقة واحدة ، فلا بد أن تختفى السيادة وتختفى معها القوة البوليسية وتبقى بالتالى الجماعة الشيوعية . .

وبذلك يريد « ماركس » أن يضفى على المجتمع الشيوعى طابعاً خلقياً ، وهو أنه لايحتاج إلى حراسة خارجية عن ذوات الأفراد ، طالما أصبح هناك استقرار نفسى بتحوله إلى مجتمع ذى طبقة واحدة ، إذ بذلك يتوفر الاطمئنان ، ويرتفع الحقد .

وما يصنعه « ماركس » فى هذا التبرير يشبه ما يتميز به المجتمع المؤمن بالله من عدم حاجته إلى حراسة خارجية ، اكتفاء بأثر الضمير الدينى الذى للأفراد.

ويعتقد أيضاً ـ تطبيقاً لمبدأ النقض فى مجال الجماعة ـ أن الشيوعية آتية لابد منها ، وأن الشعب سيضطر لأن يأخذ جانباً فى كفاح

الطبقات ، لإحداث الانقلاب ، الذى لابد منه فى المرحلة الأخيرة من مراحل التغير . ودكتاتورية العمال التى يؤول إليها الأمر فى الجماعة يجب أن تكون منظمة تنظيما محكما ، كما يجب أن تكون مختارة من العمال المهرة الذين يعيشون فى المناطق التى تسودها الصناعات .

* * *

قيمة الماركسية كمذهب فلسفى :

يتضح الآن : أن الماركسية امتداد للصراع بين « الطبيعة والحس » من جانب ، وبين « الدين » و « الميتافيزيقا » من جانب آخر . . . .

إنها صراع فكرى بين الله والعقل من جانب ، والمادة من جانب آخر . . .

هى صراع بين قيمة الإنسان والحياة الإنسانية ، وبين ما عدا الإنسان والحياة الإنسانية من العالم المحسوس ، وقيمة الحياة الحسية . . . .

هى صراع بين « حرية » الإنسان فى أن يتصور ، وفى أن يوجه الطبيعة ويرتفع بقوته البشرية فوق قوتها المادية ، وبين «جبر» الطبيعة للإنسان وإملائها عليه تكوينه الخاص ، وتوجيهه المعين ، وهدفه الذى لا ينفك عنه فى حياته .

إن الصراع بين الدين والميتافيزيقا ، وبين الماركسية ، صراع قديم منذ وجد الدين ، وقبل أن تتكون الميتافيزيقا كعلم ، وقبل أن يوجد «كارل ماركس» . إنه قديم منذ أن اعتقد الإنسان فى الله ، والشيطان معا ! ! ثم أخذ ألوانا شتى ، وأسماء مختلفة إلى أن وصل إلى « ماركس » فى القرن التاسع عشر .

وصراع الدين والميتافيزيقا مع الماركسية صراع أوربى ، ومن إنتاج

العقلية الأوربية وحدها ، وتحت ضغط الحياة الأوربية وما فيها من قلق واضطراب ، فهو يمثل حلقة من حلقات العقلية الأوربية .
وإن التفكير الأوربى منذ النهضة الأوربية — التى استغرقت القرنين : الخامس عشر فى فلورنس والسادس عشر فى روما ، حتى وقت هذا الصراع الماركسى العقلى — هو محاولة للإجابة عن هذه الأسئلة الثلاثة :

- ما قيمة « النص » أو الدين فى التوجيه والمعرفة ؟
- ما قيمة « العقل » أو المثالية فى التوجيه والمعرفة ؟
- ما قيمة « الحس » أو الواقع فى التوجيه والمعرفة ؟

والماركسية ، كمذهب فلسفى ، يؤمن بالحس وقيمته فى التوجيه ، هو ضد الدين والعقل معا . وقد تكون من عدة مدارس فلسفية وجدت قبل الماركسية ، إما فى القرن التاسع عشر نفسه ، أو فى القرن الثامن عشر قبله :

(١) فاستخدمت مبـــدأ « النقيض » (Der Widerspruch, Principium Contradictons) — ضد العقل والوحى معـا ، ذلك المبدأ الذى قامت عليه فلسفه « فيشته » لتأييد العقل ، وقامت عليه فلسفة « هيجل » لتأييد العقل والوحى على السواء . استخدمت هذا المبدأ فى « الأشياء » : وجعلت « القيم » و « الجماعة » من بين الأشياء . . .

- وطبقاً لاستخدامه فى دائرة القيم : أصبحت القيم فى نظرها تتغير ، وأصبح الاعتقاد بثباتها وهماً .

- وطبقاً لاستخدامه فى دائرة الجماعة : أصبحت الجماعة غير مستقرة ، وينتظر فيها التحول حتما ، ثم الانقلاب من وقت لآخر .

• وإذ تدعو إلى تغيير القيم : تكافح المثالية ، والتقاليد ، والمعانى الأخلاقية فى نفوس الأفراد والجماعة .

• وإذ تدعو أيضاً إلى تغيير الجماعة وتحولها إلى جماعة ذات طبقة واحدة عمالية : تكافح أصحاب العمل الذهنى ، وأصحاب رؤوس الأموال ، وأصحاب المزارع الواسعة ، والأورستقراطية المالـــية أو الوراثية على السواء .

• وأصبح لديها : الشىء الطبيعى يتغير إلى مقابله ، والقيمة الخلقية تتغير إلى نقيضها ، والجماعة تتحول إلى ضد نظامها . كما أصبح هذا التحول منتظراً وضرورياً . وما يتحول إليه الأمر هو الأفضل ، فالحال الجديدة للشىء والقيمة والجماعة ، أفضل من الحال السابقة .

(٢) واستخدمت مبدأ : « تبعية العقل فى وجوده لوجود المادة » الذى أسس عليه « كومت » فلسفته « الوضعية » وبناء على ذلك هى :

لا ترى استقلالا للعقل ، فضلا عن سيادته على غيره . وأصبح العقل فى نظرها انعكاساً للمادة ، أى مظهراً لها ، وعلى عكس ما ذكر « هيجل » من أن العالم المادى مظهر لعمل العقل الداخلى . وأصبحت الحياة المادية هى التى تكون العقل النظرى للإنسان ـ وهو الفكر ، والعقل العملى له ـ وهو المبادىء الخلقية فى السلوك الإنسانى . وأصبح الجانب الاقتصادى من الحياة المادية صاحب الأثر البالغ ، أو صاحب الأثر الأول فى هـذا التكوين العقلى النظرى والخلق معا ، كما أصبح هو المقصود من الحياة المادية .

ولأن وجود العقل غير مستقل عن المادة ، وإنما وجوده كظاهرة لها

فقط — أصبح الله غير موجود إطلاقا فى نظرها ، لأنه معنى أو عقل ، أو روح ، بدون مادة . هو ليس مشخصاً ؛ بل مجرد عن التشخيص الحسى ، ومجرد عن التحديد الواقعى فى هذه الطبيعة . ولذا هو غير موجود عندها ، لأن الموجود مادى فقط ، أو ظاهرة للمادة . والمادة هى الموجودة وحدها وجوداً أولياً أصيلا ، وظاهرة المادة تابعة فى الوجود لها .

وعن تبعية العقل للمادة : أحلت « الجبر » محل « الاختيار » فى توجيه الفرد . وأصبح الفرد لذلك مجبوراً لا اختيار له ؛ مجبوراً ببيئته ، وبوراثته ، وبحياته السياسية ، والاجتماعية ، والاقتصادية على الخصوص . وهنا يبقى شعار الماركسية : « التطور الحر لكل فرد ، لذى هو (أى الفرد) التطور الحر للجميع » — غير مفهوم !!

(٣) واستخدمت مبدأ « التعويض » فى الدين ، الذى اتجه إليه « فيرباخ » فى فلسفته الإنسانية الطبيعية . وعلى نحو ما دعا « فيرباخ » إلى جعل « علم الإنسان » بدل الدين ، وإلى جعل « الإنسانية » معبود الإنسان وإلهه الأكبر — جعلت الماركسية « الجماعة » و « الدولة » « معبود » الإنسان ، وجعلت « العلم المادى » مصدر التوجيه له فى حياته ؛ بدلا من الوحى ، أو بدلا من العقل كمصدر للمعرفة . وإذ تجعل الدولة « معبود » الإنسان ، فالآخرة ليست وراء هذه الحياة التى نعيش فيها ، والجزاء ليس فى دار أخرى بل هو فى هذه الدار وحدها . و « القربى » التى كان يتقرب بها عابد الله إليه هى هنا فى إنكار « الفردية » ، وفى العمل من أجل الدولة .

(٤) وإذ تختار الماركسية التفسير المادى التاريخى فى التدليل على صحة

مبدأ « النقيض » - كمبدأ ضرورى - فى تحول الجماعة وانقلابها إلى دولة ذات طبقة واحدة عمالية ، لا توافق « فيهته » على أن التاريخ يكونه عظماء الفكر والسياسة . . . . وإنما تقر عكس ذلك : تقر قوة واحدة مادية فيه - كقوة مكوّنة له وموجهة لسيره ، هى القوة الاقتصادية . فهى القوة الخالقة المحـــددة للمجتمع ولعظماء الفكر والسياسة .

(٥) واستخدمت فكرة « العقل المجرد » ، التى عرفت لـ « هيجل » على نحو « نفسى » لا فكرى ، وذلك كى تشرح نمو الإنسان وتطوره فى تفكيره ، واتجاهه فى حياته ، متأثرة فى ذلك بتصوير « اشتين تال » . وهى ترتب على ذلك وجوب العناية بكل ما هو « شعبى » : من لغة عامية ، وفن ، وعادات ، وتبالغ فى تقديرها وتفضيلها .

هـذه هى الأسس الفكرية العامة للماركسية - كمذهب فلسفى ، قبل أن يكون فى صحبتها عمل « الدعاية » الشيوعية . وهى فلسفة أرادت أن تحل مشكلة « عـــدم التوازن » بين طبقات المجتمع الألمانى ، وبالأحرى تزيل التنافر هناك بين أصحاب الصناعات من جانب ، وعمال المصانع من جانب آخر ، ومن أجل ذلك أخذت الطابع الاقتصادى . هى علاج لحال قائمة إذ ذاك ، أو هى « تبرير » لرغبة فى وضع معين يسود علاقة خاصة فى جو الحياة الأوربية . والأسس الفكرية التى استعارتها من المدارس الفلسفية السابقة عليها ، لم تعدلها — على نحو ما رأينا — لأنها فى ذاتها تحتاج إلى تعديل من الوجهة الفكرية ، وإنما لكى تتلاءم مع « الرغبة » المطلوبة ، وتكون لها صفة « التبرير » لشىء ، تكوّن قبلا فى نفس المؤسس الأول لها ! !

(١) تصف الماركسية الدين بأنه « مخدر » لأنه يدعو إلى تأليه غير المحدود فى الوجود وهى تقف عند المحدود الذى هو الحس ، وبأنه يدعو إلى تقديس علة عامة للوجود وراء الحس والشاهد وهى تنكر وجود ما عدا الحس والشاهد ، وبأنه يدعو إلى « القيم » الأخلاقية و « المثل العليا » الثابتة وهى لاترى ثباتاً لشىء على الإطلاق كما لاترى قيما ولا مثلا فيما عدا ما يوحى به الحس وما يقدمه للإنسان من متع حسية وما يسد به حاجة بدنه فقط . إذ المتع العقلية عندها ظواهر ، أو صدى للمتع الحسية ، ولعلاقات الإنسان الطبيعية التى يعيش فيها .

تصف الدين عامة بأنه مخدر ، لأنه يقف فى طرف مقابل لما تؤمن هى به .

وتصف المسيحية الأرثوذكسية على الخصوص بأنها « سلطة » تعوق « الانتقال » أو « التقدم » فى سير العالم ، كلازمة لمبدأ « النقيض » فى الوجود ، لأن لهذه الكنيسة نفوذاً سياسياً وروحياً استخدمته فى تأييد الوضع السابق على الثورة الحمراء ضد القيصرية ، فكانت تؤيد « الرجعية » ولا تعين « التقدم » ، الذى يدعو إليه « التطور » بوجه خاص !

وهى لا تعيب الدين عامة لأنه يدعو إلى الاعتقاد والإيمان ويحمل أتباعه على تقديس ، ما يراه أهلا للتقديس من الموجودات — لا تعيب الدين بذلك ، لأنها نفسها تدعو إلى « الاعتقاد » و « الإيمان » ، وتحمل

فى عنف وإصرار — لا عن اقتناع — على « تقديس » ما تراه أهلا « للتقديس » و « العبادة » ! ! هى نفسها تدعو إلى عبادة « الدولة » وتدعو إلى الصلاة فى محراب « العلم » ، وتأخذ على الكنيسة المسيحية الأرثوذكسية نظام « الكهنة » ، و « المجمع المقدس » وعقيدة « عصمة » البابا ، وهى ذاتها تضفى على « الحزب » الشيوعى ، و « رياسة » هذا الحزب لوناً سميكا من « القداسة » و « الاعتبار » لا يتردد فى قيمته فضلا عن أن يناقش فيه ! ! هى تدعو إلى « عبادة » و « معبودها » هو الدولة ، وتدعو لذلك عن طريق الفلسفة ، فهى « وثنية » باسم الفكر ! ! ثم إذا هى تنكر إله الكنيسة لأنه فيما وراء الطبيعة لا يحس ، تدعو فى الوقت نفسه إلى عبادة مالا يحس ويشاهد ، وهو الدولة ، أو المجتمع . وإلا فأين ، مكان الدولة ومكان المجتمع فيما وراء التصور الذهنى ؟ ؟

(٢) وتعيب « ثبات » القيم الأخلاقية ، وأن يكون هناك اعتبار عام للمقاييس الأخلاقية ، لا لأن القيم الأخلاقية فى نفسها ليست ثابتة وليس لها اعتبار عام ، بل لأنها طبقت « مبدأ التقيض » فى القيم ، قياساً على تطبيقه فى الأشياء المحسة ، حتى تحفظ للأوضاع التى تطلبها فى الجماعة : فى دائرة الأسرة ، وفى علاقة أحد الجنسين بالآخر ، وفى علاقة الفرد بالدولة ، القيمة الخلقية ، و « هيبة » المبدأ السلوكى ، فتقاليد الأسرة فى نظرها ، وفضائل الجنس ، وحرية الفرد — كما تريد أن تنظر إليها — ليس لها اعتبار ثابت . قيمتها اليوم تتغير عن ذى قبل ، ويجب أن تتغير ، ويجب أن يكون الجديد أفضل من القيم فى الوقت نفسه ! ! والدعوة إلى « الحيوانية » فى علاقة الجنسين بعضهما ببعض ، قد تكون مبدأ أخلاقياً ! ! ونظام تبنى الدولة

للأولاد ، الشرعيين وغير الشرعيين على السواء ، قد يكون نظاماً أخلاقياً ، بعد أن يعتبر نظاماً اجتماعياً ! ! و « رق » الفرد قد يكون مبدأ أخلاقياً كذلك ! ! فإذا تم ووقع فى المجتمع أحد هذه الأمور ، فهو « أفضل » ، لأن الحال الجديدة التى ينتقل إليها الشىء — بحكم مبدأ النقيض — أدخل فى القيمة والأفضلية ! ! !

و « التقدمية » التى تطلبها الماركسية دائماً : هى الحال التى تلى الحال القائم لشىء ما ، وهى التى تنطوى على اعتبار الأكثر والقيمة الفضلى ! !

أما ثبات القيم الأخلاقية — وبالتالى اعتبارها العام — فيتضح من تحديد القيم نفسها . فقيم السلوك فى حياة الإنسان هى « النهايات العليا » فى السلوك البشرى ، هى « آخر » ما يصل إليه تطور الإنسان فى هذا الجانب . والإنسان فى تطوره يبتدىء من نقطة الغريزة والأنانية — كالحيوان ، ويغلب على تصرفه وسلوكه فى طفولته مظهر الغريزة والأنانية . ثم يتدرج ، فيدخل فى سلوكه اعتبار « المشاركة الجماعية » . وكلما تقدم الوعى الاجتماعى فى تصرفه وسلوكه ، كلما اقترب من مرحلة الرشد الإنسانى . ومرحلة الرشد الإنسانى تتميز بأن سلوك الإنسان فيها يقوم على يقظة قوية بالاعتراف بالغير ومشاركته فى سرائه وضرائه . وليست القيم الإنسانية فى السلوك إلا مظاهر هذا الرشد . وأخص هذه القيم : العدل ، والتعاون ، والمحبة ، والإخاء .

(٣) تستخدم مبدأ النقيض — Der Widerspruch — فى أوسع دائرة ، ويكاد يكون هذا المبدأ هو الأساس الأول فى فلسفتها « التبريرية » ، أو الجدلية المنطقية . واللازمة الوضحة لهذا المبدأ : استمرار التغير والانتقال من حال إلى آخر مقابل له تماما ، وتطبيقه

فى دائرة « الجماعة » يستلزم ترقب ضياع « القوميات » وذهاب استقلال الشعوب فيما هو أعم منها ! لأن انطواء الشيء على نقيضه ، أو — بتعبير الماركسية — الصراع بين الشيء ، ومقابله سينتهى بالجماعات الصغيرة ، والدويلات ، والشعوب ، والدول ، إلى الانصهار فى « العالمية » ، كجامع الدعوى ومقابل الدعوى Syn_thesis ! وتشجيع الشيوعية لاستقلال الشعوب ، هو تمهيد لفصل هذه الشعوب وعزلها ، ثم الانقضاض عليها فى صور شتى من صور الانقضاض ، وهو فى الوقت نفسه عمل دعاية — أكثر منه نتيجة للفلسفة الماركسية ، وللإيمان بـ « الثورة والانقلاب » ! !

كما أن الصراع بين الرأسمالية والعمل ، أو بين أصحاب رؤوس الأموال والعمال ، بناء على تطبيق مبدأ النقيض — سينتهى بالطرفين إلى تمليك الدولة ، لأنها عندئذ الجـــامع بين الدعوى ومقابل الدعوى ! ! ولكن الدولة (١) لايمثلها ولا يباشر تنفيذ قوانينها إلا بعض من أفراد المجتمع ، وهم « القادة » وقد اختارتهم « الطبيعة » — تطبيقاً لمبدأ داروين — لأن يكونوا قادة ! وشأن بقية أفراد المجتمع بعد ذلك مع هؤلاء القادة ، شأن المساهمين فى الشركات المساهمة مع مجلس الإدارة المنتدب ، الذى تكون بحكم الكثرة العددية فى حيازة الأسهم لدى أعضائه ؛ فالشركات المساهمة وإن استوعبت جميع المساهمين ، لكن مجلس الإدارة وحده هو الذى يمثلها ويدير شئونها ، وموافقة الجمعية العمومية التى تنعقد من المساهمين عامة على تصرفات مجلس الإدارة موافقة شكلية فقط ! !

(١) الدولة ليست هى المجتمع ، فالمجتمع يشمل جميع الأفراد الذين يعيشون معا ضمن نطاق معين من الروابط والدولة هى الجهازات المختلفة التى تصون الأمن الداخلى والخارجى لهؤلاء الأفراد .

وبمقتضى مبدأ « النقيض » أيضاً ، سينتهى الصراع بين الطبقات فى الجماعة وينحل فى حكومة الدولة ، أى سينتهى إلى حفنة من « المحتكرين » ، ولكن فى صورة مغايرة لحفنة الرأسمالية . وإذا كانت الرأسمالية تمثل « عصابة » فى نظر الماركسية ، فإن الدولة الشيوعية فى حقيقة أمرها أيضاً « عصابة » بمقتضى منطقها هى نفسها !!

فهل الفكر الفلسفى للماركسية هنا نوع من الخداع ، قصد به إبعاد طرفى « الكفاح » - وهما أصحاب العمل والعمال معا - عن موضوع النزاع ، كى تتمكن فئة قليلة من هذا الموضوع - وهو المال أو الملك ؟ ؟ هل منطق الماركسية يمكن أن يصفها هى نفسها بأنها « مخدر » ، كما وصفت هى الدين بأنه « مخدر » قبل ذلك ؟ ؟

إن الماركسية تصر — فى تطبيق مبدأ النقيض — على أن كل شىء ينتقل إلى مقابله ، ثم ينتقل المقابل إلى جامع بين الشىء ومقابله : فرأس المال سينتقل من الرأسماليين إلى مقابلهم وهم العمال ، ثم ينتقل إلى (الدولة) التى تجمع الطرفين معاً . ثم إن الصراع بين الدول الصغيرة سينتقل بها إلى دولة كبرى ، والدول الكبرى بمقتضى الصراع بينها ستتحول إلى « العالم الواحد » ! ! ! ترى هل سيقف مبدأ النقيض هنا عندما تتحقق وحدة العالم ، أم أن هذه الوحدة العالمية ستتفتت من جديد (تبعاً : لأن الشىء - وهو هنا وحدة العالم - ينطوى على نقيضه) إلى دويلات ، وهكذا ؟ ؟ إن الماركسية كما تؤمن بمبدأ « النقيض » ولزم الناس بقبول نتائجه ، تؤمن أيضاً بالتخلف عن كثير من نتائجه ؛ تؤمن بالوقوف به فى سيره عند الوصول إلى الدولة ذات الطبقة الواحدة ، وهى الدولة الشيوعية ! وهذا مما يجعل الفلسفة الماركسية فلسفة « تبرير » ، أكثر منها فلسفة تخدم

لحقيقية بالكشف عنها ويجعلها فلسفة هوى ورغبة أكثر منها فلسفة فكرة لها اعتبار عام!

(٤) وأخيراً لم تكتف الماركسية فى استخدام مبدأ النقيض فى « الشيء » و « القيمة » و « الجماعة » ، وفى أن تتوسع فى هذا الاستخدام ، حتى تصل إلى أن : وقوع « الشيوعية » الدولية فى الجماعة الإنسانية وفى مستقبل البشرية ليس حادثاً مترقباً فحسب ؛ بل هو ضرورى الوقوع ، وتصل كذلك إلى أن « الدولة الشيوعية » أفضل أنواع الدول السابقة عليها . . . لم تكتف بأن تتوسع فى استخدام هذا المبدأ لتبلغ هذه الغاية ، وإنما هى تتدخل فى سير « الانتقال » و « تحول » الشيء إلى نقيضه ، فتعلن : أن الانتقال يسير بالتدريج من الشيء إلى مقابله ، حتى إذا وصل إلى درجة معينة وقع « انقلاب » ، وحصلت « ثورة » فجائية تعجل بإتمام الانتقال إلى الضد ! وتمثل لذلك بتحول الماء وانتقاله إلى بخار ، عن طريق الحرارة ! وتنادى من أجل هذا بـ « الانقلاب » و بـ « الثورة الحمراء » فى الجماعات غير الشيوعية ، لتستعجل الوصول بهذه الجماعات إلى جماعات شيوعية . فكيف هى بعد ذلك تدعو إلى « السلام » ، مع أنها تؤمن بالانقلاب ؟ ؟ ثم هل « السلام » الذى تدعو إليه يتضمن فى نفسه العنصر المقابل له وهو « الحرب » ، ككل شيء — تطبيقاً لمبدأ النقيض — يكن فيه المقابل ونقيضه ؟ ؟ حقيقة ؛ إن « السلام » معنى ، وليس « شيئاً » Ding ، ولكن الفكر الماركسى لا يفرق بين المادى والمعنوى فى خضوعه لمبدأ النقيض ، وفى الانطواء على المقابل والمضاد له ! ! !

* * *

إن الفلسفة الماركسية — فوق أنها جملة من المتناقضات — دعوة إلى

انتكاس البشرية ، وليس إلى « تقدم » الإنسانية . هى عود بالإنسان إلى الرق ، وعود بالفكر والإيمان إلى « الجبر » ، وعود بالإنسانية إلى « الوثنية » وبالأخلاق والقيم إلى الانطلاق فى « الحيوانية » ! !

و « البطن » هى الهدف والوسيلة معاً فى حياة الإنسان ، غاية الإنسان فى حياته أن يعمل حتى يستطيع أن يأكل ، والحرمان من الأكل هو الوسيلة إلى إخضاع الإنسان ، وإلى اندماجه فى الحلقة المفرغة التى أسمتها : « العمل والإنتاج » . . . من العمل إلى العمل ليأكل ، لا ليعيش ! !

والذى يجب أن يعيش وحده هو « الدولة » ! أية دولة ؟ ؟ هى : « رابطة فيها التطور الحر لكل فرد ، الذى هو التطور الحر للجميع » ! كما يقول « إنجلز » . والتطور الحر للجميع معناه تخليص الجماعة من الرأسمالية ، والوصول بالجماعة إلى طبقة واحدة عمالية ! لكن أى تطور حر لكل فرد ؟ ؟ أفى تجنيده لتخليص الجماعة من الرأسمالية ؟ أية حرية للفرد فى تطوره ؟ أفى حمله على الإيمان بأن « معدته » مصدر تفكيره ؟ أفى حمله على الاعتقاد بأن جسمه عامل حريته ، وقد جعل الإغريق فيما مضى الجسم سجن هذه الحرية ؟ متى كان خلاء المعدة ، أو متى كان الجوع ، مصدر خرَق فى تصرف الإنسان ؟ ومتى كان امتلاء المعدة عاملا من عوامل حرية الرأى وسلامة التفكير ؟

يتحدث عن « المعدة » عند الحيوان ، ذلك الكائن الذى يساق ويدفع ليعمل ، ومن ثم ليأكل . ولكن الحديث عن الإنسان هو الحديث عن القوة « الخالقة » فيه ، والقوة الخالقة فيه ليست شيئاً آخر وراء « الحرية » ! وحريته هى اختياره ، وموازنته وتأمله ، وترجيحه ! ! وليست حرية الإنسان هى « الانطلاق » ولا هى « الفوضى » . . . حرية الإنسان مصدر بنائه الحضارة .

ومن أجل أن الفلسفة الماركسية فيها من هنات التفكير ، ومن تحكم « الرغبة » والانحراف عن الطبيعة الإنسانية - ما يصدم المفكر فيها ، كانت الجولة الرابعة من جولات التفكير الأوربي : هي جوله « الخصومة العنيفة للفكر الماركسي » ، قبيل بداية القرن العشرين ومنذ بدايته حتى الآن. وخصوم هذا الفكر ما بين مؤيد للعقل وقيمته ، أو مؤكد لصحة الوحي وحاجة الإنسانية إلى الإيمان بالله ، وليس إلى دين أي دين ! إذ الماركسية تمثل فكرة وعقيدة معاً ؛ تمثل فلسفة ودينا ، ولكن فلسفتها تبرير ، ودينها وثنية ، وإيمانها وهم ! ! !

ومن الذين يشار إليهم في هذا الصراع الفكري ضد الماركسية : الفيلسوف الدنيماركي المعاصر لماركس « كيركجارد » Kierkegaard[1] صاحب فلسفة « الصلة بين العلم والإيمان » ، والفيلسوف الفرنسي برجسون « Henri Bergson[2] زعيم المذهب الروحي في الفلسفة المعاصرة ، والفيلسوف الألماني « هيدجر » Martin Heidegger[3] صاحب فلسفة « الوجود الزماني » .

أما « شيلر » Max Scheler[4] الفيلسوف الألماني في القرن العشرين ، فيعتبر في قمة هؤلاء الفلاسفة الذين كشفوا عن تهافت الماركسية خاصة ، والاتجاه الواقعي الوضعي في التفلسف على العموم . وفلسفته تقوم على : الصلة بين الفكر الديني والميتافيزيقي والعلمي ، وبين الحياة

(١) ١٨١٣ - ١٨٥٥ ، وهو Loeren Keirkegaard .

(٢) ولد سنة ١٨٥٩

(٣) ولد سنة ١٨٨٩

(٤) ١٨٧٤ - ١٩٢٨ . ونأمل أن نعرض لفلسفته في كتاب مستقل ، نرجو أن يكون في القريب ان شاء الله . وهو فيلسوف ومن علماء النفس والاجتماع .

الاجتماعية والعلمية والسياسية والاقتصادية كما تقوم على توضيح أن « القيم الأخلاقية » هى حقائق ثابتة .

وإذ نحن هنا فى هذا الفصل ، بصدد بيان أن : « التجديد فى الفكر الإسلامى الحديث » أثر للفكر الأوربى فى القرن التاسع عشر — وهو الفكر الوضعى ، والماركسى معا — فإننا لم نشأ أن نتعرض الآن فى هذا الكتاب للمرحلة الفكرية الرابعة والأخيرة فى تاريخ الفكر الغربى ، وهى فلسفة القرن العشرين .

الماركسية والدعاية الشيوعية :

لو أن الثورة الروسية لم تقم فى أعقاب الحرب العالمية الأولى ، فى سنة ١٩١٧ ، لما حفل الفكر المعاصر فى القرن العشرين بالماركسية ، ولطغت عليها اتجاهات المثالية ، والأخلاق الدينية فى هذا الفكر . ولكن حسن حظ الماركسية ، أنها وجدت فى الانقلاب الروسى قوة سياسية تؤازرها ، وتجند لنشرها أقوى وأحدث أساليب النشر والدعاية .

وجاءت الحرب العالمية الثانية ، وحصل الاتحاد السوفيتى فيها على نصر عسكرى وسياسى أضاف قوة جديدة إلى القوة السابقة التى آزرت الماركسية . ثم جاء ما وقعت فيه الدبلوماسية الغربية من مساندة الروس فى هذه الحرب للقضاء على ماسمى وقتذاك بـ « الدكتاتورية العسكرية » فى برلين وروما وذلك تحت ضغط اليهودية العالمية والكنيسة الكاثوليكية ، فضاعف كذلك من قوة المؤازرة للماركسية فى تثبيت دعائمها ونشرها .

ومنذ نهاية هذه الحرب الأخيرة ، وجهاز الدعاية الشيوعية لنشر الماركسية

يزداد فى تأثيره ، وفى توسيع دائرة الفكر الماركسى بين الجماهير والشباب فى مختلف الشعوب والقوميات .

والدعاية الشيوعية لا يتضاعف أثرها بالاستناد إلى قيمة الماركسية كمذهب فلسفى ، بل تستند إلى أكثر ما تستنده إلى أخطاء الغرب فى حل المشاكل التى تخلفت عن هذه الحرب العالمية الثانية . وفى مقدمة هذه المشاكل : مشاكل البطالة ، وتزايد السكان - مع عدم مواجهة زيادتهم المضطردة بالزيادة المناسبة فى مصادر التغذية ، وكذا أثر الاستعمار الغربى فى تخلف الشعوب المستعمرة والحيلولة بينها وبين حق تقرير المصير . . . الخ .

وللشيوعية تفكير فلسفى ، ودعاية فى الرأى العام العالمى . . . . هى مذهب فكرى ، ودعاية شعبية معا .

أما مذهبها الفكرى - كما قدمنا - فيعتمد على المبادىء الآتية :

● على « التغير » وأن كل شىء يتغير ، حتى القيم والمعانى : فالخير والجمال والحق وبالتالى الأخلاق والدين - تتغير . فليست هناك قيم ثابتة ، ولا معان عامة لها اعتبارها الدائم فى كل وقت . و « الله » لذلك ، ليس له معنى ثابت ! !

والشيوعية قاست فى ذلك المعانى والقيم على الأشياء المحسوسة فى الطبيعة ، وآمنت بالطبيعة وبمقياس « الاختبار » و « التجربة » فيها لتعرف حقائق مظاهرها ، واتخذته نفسه - دون أى مقياس آخر - مقياساً للمعرفة . وبذلك أنكرت « استقلال القيم » والمعانى » - كـ« الروح » و « العقل » - عن المادة ، بعد أن أنكرت « ثباتها » وعدم تغيرها .

● وهذا « التغير » ينتقل من حال إلى حال بالتدريج حتى يصل إلى مرحلة معينة ، تتدخل عندها « الثورة » و « الانقلاب » ! !

ولذلك كانت الدعوة إلى « الانقلاب » فى الصراع بين طبقات الجماعة — كأمر يخضع للتغير — نتيجة لازمة لمبدأ التغير وخطوات سيره !

وكنتيجة لمبدأ التغير فى الجماعة ، والصراع بين طبقاتها ، تنتقل الملكية للدولة دون الأفراد من الملوك ، ثم من أصحاب المزارع ، ثم من أصحاب رأس المال ، ثم من عامة الرعايا ، ويصبح المجتمع عندئذ جماعة ذات طبقة واحدة عمالية ! وتسوق الشيوعية للتدليل على صحة هذه المبادىء ما تسميه بالتفكير المادى الاقتصادى للتاريخ ، وما تحاول أن تفعله من قياس القيم الخلقية ، والروحية ، والعقلية على الأشياء الحسية الطبيعية .

وأما الدعاية الشيوعية فتسلك هنا فى هذا القطاع طريق الاستخفاف والتحقير لما يقف أمام أفكار الفلسفة الماركسية من مبادىء وتعاليم وتقاليد ، كانت فى المجتمع السابق عليها :

● فبدأ كون القيم ثابتة — وهو ذلك المبدأ الذى يمثله الدين ، وتمثله الفلسفة المثالية — عدو للشيوعية ، لأنه يضاد عندها مبدأ التغير فى كل شىء ، فى الشىء الطبيعى ، والمجتمع الإنسانى ، والقيم الأخلاقية !! والأخلاق القائمة على المعانى والمثل الخالدة — التى لا تتغير فى نظر علماء الأخلاق ، وهى الفضائل والرذائل — يجب أن تحاربها الدعاية الشيوعية بأسلوب التهكم والاستهتار !! والدين — لأنه ينادى بالقيمة الثابتة لله ، كما جاءت فى صفاته — يجب أيضاً أن يحارب من الشيوعية !! ولكن يجب أن تكون الحرب ضد الدين أعنف وأقسى ، وأن يكون أسلوب الدعاية إزاءه أشد فى البذاءة والسخرية ، لأنه يسود عقلية الجماهير فى أية جماعة لها دين ، بعكس الأخلاق ومناهجها الفلسفية فهى قاصرة على خاصة الناس !! وعندما تنزل الدعاية الشيوعية مجال المبادىء الدينية ، تستهتر بها

استهتاراً شنيعاً . وعندما تنزل بمجال رجال الدين ، تزدرى بهم ، وتسف فى وصف رسالتهم . وهى فى مجال الدين عامة ، لاتفرق بين الدين كمبادىء ، وبين أفهام التابعين له فى الأجيال التى مرت عليه . ثم هى لاتفرق مع ذلك بين الأفهام المنحرفة ، والأفهام الأخرى المستقيمة ؛ بل تأخذ الأفهام المنحرفة فى الدين على أنها الدين فى واقع الأمر ! ! وهى لا تخلط فى ذلك عن عدم فهم ؛ وإنما تقصد إلى هذا الخلط قصداً ، لتصل إلى الاستخفاف والازدراء بالدين ، وبرجاله معاً ! !

• ووضعية المـــرأة فى الأسرة ، وفى المجتمع القائم على القيم الثابتة فى الأخلاق والدين ، أو على التقاليد المعروفة فيه - تنال نصيباً كبيراً من عناية الدعاية الشيوعية ضدها . وتهدف هذه الدعاية فى محيط المرأة إلى « تحريرها » ! — أى إلى « عزلها » عن كل « القيود » الماضية ! ! والقيود الماضية فى نظرها : هى أوضاع المرأة فى علاقتها بالرجل فى الأسرة وفى مكانها فيها كأم ، وفى مكانها فى المجتمع الذى تعيش فيه كعضو من أعضائه ، حسب القيم الأخلاقية والدينية والتقاليد المتبعة ! !

ثم تقصد بعد هذا التحرر ، إلى أن تضعها من جديد فى مجتمع له نظرة أخرى إلى الحياة الجنسية ، وإلى حياة الأسرة ، وإلى القيم الجماعية ! ! وهذه النظرة : أن تروّض المرأة على أن تؤدى ما يطلب منها كامرأة فى مقابل الرجل ، وكعضو فى المجتمع ، دون قيد خاص ، إلا قيد « الإنتاج » بما تستطيع من إنتاج — كامرأة ، وكعضو فى المجتمع ! ! هى كامرأة موضع لقاح الرجل ، وعليها بعد أن يستوى هذا اللقاح عندها أن تقدمه وتقذف به للدولة بدون عنوان خاص يحمله ! ! وهى كعضو فى المجتمع عليها أن تنتج ما يحدد لها إنتاجه من الدولة ! !

• والاستخفاف بالطبقة المفكرة ، وأصحاب المزارع ، و رءوس الأموال فى الصناعة من جانب ، وتمجيد عمــل « اليد أو الأيدى والسواعد العاملة ، أو تمجيد العمل البدنى والجسمى من جانب آخر ـ مظهر آخر من مظاهر الدعاية الشيوعية . لأن أصحاب العمل البدنى فى كل جماعة إنسانية هم الكثرة ، أو هم الجماهير بالقياس إلى من عداهم . والدعاية الشيوعية تعتمد على هذه الكثرة ، لأنها كثرة فى ذاتها ، ثم لأنها لا تستطيع بعقليتها العامة المناقشة فيما توجه إليه من هدف وغاية ! ! وفى كل ذلك تسلك هذه الدعاية نفس المسلك الذى يسلكه الفكر الماركسى من قبل ، وهو مسلك التدليل على ترويج هذه الدعاية بما يسمى بـ « التفسير المادى والاقتصادى للتاريخ » ، وبقياس القيم المعنوية : الروحية ، والعقلية ، والخلقية ، على الأشياء المحسة الطبيعية !

وإلى هنا نجد أن لكل من الفكر الماركسى ، والدعاية الشيوعية ، معالم ومظاهر خاصة بهما ، ونجد أن كليهما يبتغى نفس الغاية . ولكن الفرق بينهما : هو الفرق بين التحديد والدقة من جانب ، والتهويل والتفخيم والجرأة المكشوفة من جانب آخر ! ! !

* * *

وإلى هنا أيضاً ، لنا أن نتساءل :

هل لهـــذا الجدل الفكرى فى الغرب ، وما نشأ عنه من مذاهب فلسفية ، اعتبار عام فى كل المجتمعات الإنسانية الأخرى ، بحيث تصلح مذاهبه أو يصلح بعض منها على الأقل ، لأن يردد فى بيئة أخرى وفى جماعة أخرى ، تختلف كثيراً عن البيئة والجماعة التى ولد ونما فيها ؟ ؟

• كان الدين فى أوربا محوراً للجدل الفكرى طوال هـــذه القرون

الخمسة ـ من القرن الرابع عشر إلى القرن التاسع عشر ، ولم يزل حتى الآن فى مركز هذا الجدل . . . . وما قام من مذاهب فكرية لتأييد اعتبار هذا الدين ، حاول تبرير بعض معتقدات خاصة بدين معين هو المسيحية ، وبفهم معين هو فهم الكثلكة المسيحية . وكانت هذه المعتقدات ـ كعقيدة التثليث وعقيدة « النموذج الإلهى » على الأرض ، وهو عيسى الإله الابن ـ مثار النقد السلبي لقيمة المسيحية ، كدين موحى به من الله .

ثم ما قام من مذاهب فلسفية لمناوأة الدين ، وإبعاده عن التوجيه ، قام ليوضح ضعف بعض العقائد ، وبعض « الطقوس » فى العبادة ، وفى السلوك الدينى ، فى دين معين — هو المسيحية أيضاً ، وبفهم خاص هو فهم الكثلكة فى المسيحية كذلك . وهذه هى العقائد السابقة من : التثليث ، والطبيعة الإلهية الإنسانية لعيسى ، والوساطة الروحية فى صلة الإنسان بالله ، وأما الطقوس فنها « رسوم » صكوك الغفران والمنح الأخروية ، والاعتراف ، والتعميد . . .

فهل نقل هذه المذاهب الفلسفية ، المؤيدة أو المعارضة للدين على السواء ، إلى بيئة أخرى غير أوربية فى الطابع ، والاتجاه ، والتقاليد ـ كالبيئة الإسلامية مثلا ـ يعتبر ذا جدوى من الوجهة الفكرية ؟ ؟

وهل القارىء المسلم يستطيع عندئذ أن يسير بتفكيره ويتابع خطوات النقاش مع المؤيدين أو المعارضين ، فيما ساقوه من آراء لترجيح كفة « الدين » أو ضد « الدين » ؟ ؟

وهل ستوجد هناك « انفصالية » ذهنية بين المنقول من هذا الجدل الفكرى الأوربى ، وبين واقع الحياة التى نقل إليها ، وهى الحياة الإسلامية ؟ ؟

وهل المؤيد للدين هناك باسم هذه المذاهب المؤيدة ، وكذا المعارض له هناك أيضاً باسم المذاهب المعارضة منها ، يكون هنا فى المجتمع الشرقى الإسلامى أكثر من « حاك » و « مردد » لشىء ، يبعد كثيراً عن واقع الحياة التى يردّد فيها ماينقل ويحكى ؟ ؟ (١)

• وكانت السياسة فى أوربا عاملا أيضاً من عوامل الجدل الفكرى . . . . وكانت « الكنيسة » وكانت « البابوية » تلعب دوراً فى الحياة السياسية ، وكان لها أنصار ومؤيدون يبررون دورها فى الحياة السياسية ، وكان لها معارضون يشنون عليها حملة من الهجوم ، وعلى ما تنتسب إليه وتستمد منه قيمتها وسلطتها ، وهو الدين .

• وكانت الثقافة فى أوربا من عوامل الجدل الفكرى . . . . وكانت الكنيسة ترسم دور الثقافة ، وتحدد نطاقها ، وموادها ، وغاية التثقيف الإنسانى . وكان لدور الكنيسة هذا فى الثقافة الإنسانية معارضون ، ومؤيدون .

وجاءت « المثالية » الغربية لبعث قيمة العقل الإنسانى ، الذى قدره الإغريق فى فلسفتهم . وجاء عصر (التنوير) فى النصف الثانى من القرن الثامن عشر مختتماً بـ (كانت) ليعارض تحكم الدين — أى الكثلكة ، ويعارض استقلال الوحى المسيحى بالتوجيه ، وتحديده (المعرفة) فى دائرة الإنسان .

وقامت الفلسفة (الوضعية) الغربية ، وشد أزرها (أوجست كومت) ،

(١) كمثل واضح لهذا ماعنون له بـ (الدين والكهانة) فى كتاب : « من هنا نبدأ » ص ٢٢ : ٦٤ ، فهو منقول عن كتاب الغرب الماديين الاشتراكيين ضد الكنيسة الكاثوليكية . وما ورد فيه من عبارات تتصل بالمجتمع الإسلامى ، بقيت فى عزلة فكرية تامة عما تجاوره من المنقول !

لتعارض دين الكنيسة ، ولتضع بدلا منه دين « الطبيعة » . قامت هذه الوضعية لتُحرِّم « عبادةً » كى تُحِلّ محلها « عبادة » أخرى . آمنت بـ « الطبيعة » على أنها الله ، وكفرت بـ « الكنيسة » على أنها تمثل الله ! !

فهل « مثالية » الغرب و « وضعيته » معا ، تتفاعلان فى البيئة الإسلامية ؟ ؟ وهل يكونان هنا فى المجتمع الشرقى الإسلامى ذا موضوع مع الإسلام ؟ ؟

إن الماركسية — وهى مذهب وضعى — تصارع الدين ، وتصارعها الكنيسة الكاثوليكية[1] فى المجال الدولى ، وفى البلاد الأوربية الغربية ، وفى أمريكا اللاتينية ، وأمريكا الشمالية . وقد تمضت الثورة الشيوعية فى بلاد الاتحاد السوفيتى ، وفى بلاد شرق أوربا الخاضعة للنظام الشيوعى ، على اعتبار المسيحية ، وهيبة الكنيسة الكاثوليكية ، بالدعاية ضد رجال الدين ، وبإهمال شأن المؤسسات والقيم الدينية ، وبالتراخى من الوجهة الرسمية فى وقف الهجوم على الدين من الكتاب فى الصحف والكتب ، والمعلقين فى الإذاعة — ذلك الهجوم الذى تثيره ، بل تشجعه فى الخفاء ! !

فهل للماركسية مكان فى الصراع مع الإسلام ؟ ؟

هل الإسلام — من تعاليمه — يعطى فرصة لقبول الماركسية ، كملاج لأزمة فكرية ، أو أزمة ثقافية ، أو أزمة علمية ؟ ؟ أم أن نقل الفكر الماركسى إلى البيئة الإسلامية يعبر إما : عن « الاحتراف » من الناقل له ، أو عن سطحية الفهم الماركسية نفسها ، أو يعبّر من جانب آخر عن سوء

(١) كل الأحزاب الديمقراطية المسيحية فى السياسة الأوربية الغربية تلعب دوراً رئيسيا ضد الماركسية فى البلاد الغربية ، تحت توجيه الكنيسة الكاثوليكية فى روما ، فهى أحزاب كاثوليكية . والدولة ذات الحزب الواحد فى الغرب ، كاسبانيا ، تقدم جزءاً كبيراً من نشاطها السياسى فى الداخل والخارج لمؤازرة الكثلكة ، أو تحت تصرفها . ولا تخلو بلد غربى ، حتى فرنسا ، من حزب ديمقراطى مسيحى .

فهم للإسلام ، بقياسه على المسيحية أو على الكثلكة بوجه خاص منها ؟ ؟

إن الماركسية نشأت وتطورت فى ظل التطور الصناعى فى ألمانيا البروسية ، ومن ثم كان لها رأى فى الاقتصاد القومى ، وفى توجيه الجماعة وقيادتها هناك . . . .

فهل للبلاد الإسلامية الآن جو الصناعة البروسية ، وعلاقة أرباب المصانع بالعمال ، على نحو ما كان الأمر وقت « كارل ماركس » فى ألمانيا مما يدعو لتطبيق الماركسية ، كحل لإعادة التوازن بين الرأسمالية والعمال ؟ ؟

هل هنا صراع بين طبقات الجماعة الإسلامية ، سببه الإسلام ، يدعو إلى « الانقلاب » فى القيم الإخلاقية ، وفى النظر إلى الحياة ، حتى يتم تحول الأمر إلى ضده ، تطبيقاً لمبدأ النقيض ؟ ؟ أم أن النداء الماركسى فى الشرق الإسلامى مهنة وحرفة ، أو تقليد ، أو سوء فهم للإسلام ؟ ؟

الماركسية فى الشرق الإسلامى . . . . ليس لها موضوع فيه ! ! !

* * *

الماركسية فى التجديد فى الفكر الإسلامى :

ولكن رغم المفارقات فى كل ظروف الحياة بين الشرق الإسلامى وبروسيا الألمانية ، وأوربا بوجه عام ، فى القرن التاسع عشر الذى قامت فيه الماركسية فى البيئة الأوربية الألمانية ، ورغم أن الفكر الماركسى بقى تعبيراً عن الجو الخاص الذى ولد ونما فيه ؛ سواء فى منطقه وجدله ، أو فى أسلوبه فى التبرير ، أو فى إلحاده ، أو فى ميله إلى الانطلاق الحيوانى — ورغم هذا كله ، فالأدب العربى المعاصر بوجه

خاص يحمل عناصر الفكر الماركسى والدعاية الشيوعية ، كظاهرة « تجديد » فى الفكر الإسلامى الحديث . والمبادىء التى تقوم عليها فلسفة « ماركس » : يعبر عنها الأدب العربى المعاصر ، ولكن فى غير وعى تام بها ، ويمسها مساً ينم عن عدم عمق فى فهمها . أما عناصر الدعاية الشيوعية : فيعكسها الأدب العربى المعاصر فى جرأة أشد ، وفى تهويل وتجسيم أكثر ، أو فى إغراء لامع .

وسنعرض هنا للدعاية الشيوعية ، بقدر ما يوضح للقارىء مدى إفساح الأدب العربى — وهو نوع من الأدب الإسلامى — مكاناً فيه لهذه النزعة الفكرية الماركسية ، باسم التجديد فى الفكر الإسلامى الحديث . وعلى وجه أخص : أدب « ما بعد الحرب العالمية الثانية » .

سنعرض للدعاية الشيوعية . . . . لأن ظهور الفكر الماركسى فى الأدب العربى ، وفى الفكر الإسلامى بوجه عام . لابد أن يظهر فى صورة الدعاية الشيوعية قبل أن يعلن عن نفسه فى فلسفة المذهب نفسه . وقد فرقنا بين النوعين من قبل : بأن أحدهما — وهو الفلسفة — يسير فى دقة المصطلحات الفنية ، وثانيهما — وهو الدعاية — يتحرك فى أسلوب « التهويل » أو « الاستخفاف » . لابد أن يظهر الفكر الماركسى فى الشرق الإسلامى فى صورة الدعاية الشيوعية ؛ لأن هذه الصورة أقرب إلى عقلية الجماهير ، من ذلك التحديد الفنى الفلسفى الدقيق الجاف الذى يتوقف فهمه من الوجهة الفكرية على ثقافة خاصة ! !

والدعاية الشيوعية عامة كما سبق — تركز قوتها فى ثلاث نقط :

- معارضة ثبات القيم الروحية ، والأخلاقية ، والعقلية
- معارضة وضعية المرأة فى المجتمع غير الشيوعى

• الاستخفاف بأصحاب المزارع ، وأصحاب رؤوس الأموال ، وتمجيد أصحاب العمل البدنى بعد ذلك كله .

ونجد هنا فى الشرق الإسلامى أن : توهين أمر الدين ، ورجال الدين ، هو الهدف الأول للدعاية الشيوعية .... لأن الإسلام فى هذا الشرق يعتبر مصدر أنواع القيم الثلاث الثابتة : الروحية ، والعقلية ، والدينية . ثم هو مع ذلك مصدر تحديد وضعية المرأة فى المجتمع الإسلامى كذلك . وأخيراً هو مصدر حق « الملكية الفردية » سواء الأراضى الزراعية ، أو للصناعات .

يضاف إلى ذلك ، أنه ليس فى الشرق « رأسمالية » بالمعنى المفهوم فى الفلسفة الماركسية ، التى قامت هى لمقاومة نفوذها هناك فى أوربا ، وتقاومها الدعاية الشيوعية اليوم فى أوربا وأمريكا ، والخصومة بين الماركسية ورأس المال هى التى طبعت الفكر الماركسى بالطابع الاقتصادى . كما ذكرنا قبلا . وطالما لم تقم هنا فى هذا الشرق الإسلامى صناعات كبيرة ، وعديدة أيضاً . وطالما لم يقترب عدد عمال المصانع من عدد عمال المزارع أو يزيد ، فالحديث عندئذ من الرأسمالية ، فى مهاجمتها ، أو تأييدها ، حديث سابق لأوانه ، وتقليد هنا فى غير ذى موضوع ، كما أشرنا من قبل .

ويلى أمر الدين ورجال الدين — فى الدعاية الشيوعية — السخرية والاستخفاف بأصحاب المزارع الكبيرة ، ووضعهم فى المرتبة الثانية بعد رجال الدين . لأنه ليس لهم من الاحترام والتقدير فى نفوس « العامة » هنا فى الشرق مثل ما لرجال الدين ، لصلة هؤلاء بالدين ، والدين له القداسة الأولى والاحترام الكلى فى نفوس الجماهير .

ولأن الدعاية الشيوعية ، كالفكر الماركسى ، فى « التجديد فى الفكر الإسلامى » مستوردة من الخارج - ككل فكر له طابع التجديد فى الشرق الإسلامى ، وبخاصة فى مصر - تحاول هذه الدعاية أن تأخذ صبغة محلية كى تسير فى المجتمع الإسلامى ، على أنها منتزعة من واقع البيئة الإسلامية ، أو لكى تبدو فى نظر العامة والجماهير (الجوع !) منسجمة مع خصائص الجماعة الإسلامية !!

لهذا نجد فى الأدب العربى المعاصر ، بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية بعض نشرات الدعاية الشيوعية ، التى تظهر فى صورة كتيبات ، تنقل هجوم جهاز الدعاية للفكر الماركسى ضد رجال الدين ، والكنيسة الكاثوليكية فى أوربا ، إلى علماء الدين فى المجتمع الإسلامى فى الشرق ! ولكى يبدو هذا الهجوم قريباً من البيئة الإسلامية ، تصوغ هذه النشرات عبارات ومصطلحات متداولة فى هذه البيئة بالنسبة لعلماء الإسلام ، وللاسلام نفسه مع ترديد نفس العناصر الرئيسية التى قام بها هجوم الدعاية الشيوعية ضد الكنيسة ورجال الكنيسة فى أوربا ! ! وسيكون حديثنا هنا عن ثلاثة من هذه الكتيبات[1] ، تمثل نشرات هذه الدعاية ، التى تحمل فى عناصرها الفكر الماركسى . . . .

فبعضها[2] : أضاف إلى عناصر الدعاية الشيوعية بعض أحاديث منسوبة إلى الرسول صلى الله عليه وسلم ، وبعض آيات من القرآن الكريم ، قسرها

(١) الكتيب الأول : « من هنا نبدأ » لخالد محمد خالد . والثانى : « الله والإنسان » لمصطفى محمود ، وهو من سلسلة « كتب للجميع » ، رقم ١١٣ ، عدد مارس سنة ١٩٥٨ ، وقد نشر أولا فى صورة مقالات فى مجلة « روز اليوسف » . والثالث : « رجل فى القاهرة » (ابن خلدون) لرشدى صالح ، وهو من السلسلة السابقة ، عدد مايو سنة ١٩٥٧ رقم ١١٥ .

(٢) « من هنا نبدأ »

فى التفسير والشرح قسراً على أن تلائم ما أضيفت إليه من عناصر الماركسية . . . .

والثانى[1] : تحدث عن « الله » وعن « مكة » ، وعن « الصوفية » ، ونحو ذلك من مصطلحات الثقافة الاسلامية . . . .

والثالث[2] : تضمن الحديث عن بعض « المجاورين فى الأزهر » ، وجعل حوار القصة يدور فى « القاهرة ، وفى عهد المماليك » على لسان بن خلدون ! !
ومؤلف هذا الكتيب الثالث أمهر من المؤلفين الآخرين ، لأنه سار بالعناصر الماركسية ـ وبالأخص تبعية القيمة المعنوية : الروحية والأخلاقية ، والعقلية ، للمادة ـ فى جو من الثقافة الاسلامية ، وإن كان فى تعثر واضح .

ولكن الشىء الذى يجعل هذه النشرات ترديدا للدعاية الشيوعية فى البيئة الأوربية التى نشأت فيها الماركسية ، ليس فقط ما يرى من وحدة « العناصر » فيها وفيما يوجد هناك ؛ ولكن نفس المحاولة التى قامت عليها هذه الكتيبات لاصطناع جو شرقى إسلامى لهذه العناصر هنا تقدم لقارىء الفكر الماركسى فى يسر الدليل على هذا « الترديد » ! !
فالحديث مثلا عن « الكهنة » و « السلطة الدينية » فى أحدها[3] ، وعن « النظام الصراعى بين رأس المال والعمل » فى ثانيهما[4] ، وعن « التفسير المادى الاقتصادى للتاريخ » فى ثالثهما[5] . . . . . مع أنه لا موضوع لكل ذلك فى المجتمع الاسلامى ، يكشف عن استيراد هذه العناصر الماركسية من بيئة غريبة عن البيئة الاسلامية . إذ متى كانت هنا « كهنة وكهان » ، وكانت « سلطة دينية » ؟ ومتى وجد « الصراع » فى

(١) « الله والإنسان » (٢) « رجل فى القاهرة » (ابن خلدون)
(٣) « من هنا نبدأ » : ص ١٢٤ ، ١٢٥ (٤) « الله الإنسان » : ص ٢٩٢
(٥) « رجل فى القاهرة » (ابن خلدون) : ص ٦٦ ـ ٦٧

الشرق بين رأس المال والعمل ، مع أنه لم تقم بعد صناعات يتحدث عن رأس مالها وعمالها ؟ ؟ ومتى كان ابن خلدون منكراً لثبات القيم الإسلامية فى الأخلاق ، والمثالية ، وفى الله ، والروح ، ومفسراً إياها من المعدة ، والطعام ، والاقتصاد ؟ ؟

عناصر الدعاية الشيوعية فى التجديد فى الفكر الإسلامى :

سوف نجد فى أية نشرة ، فى أى كتيب ، باللغة العربية عن الدعاية الشيوعية ، ما يوضح الهدف منها . . . . مثل هذه العبارات : « وإن هذا الكتاب[1] ، ليحاول محاولة صادقة أن يجيب على هذا السؤال ، وهو يرسم الخطوط الرئيسية لتحول اجتماعى وديع ، يفضى بنا إلى قومية شاملة لا تنافر فيها ، وإلى اشتراكية عادلة لا استغلال ولا ظلم فيها . . وإلى وعى ناضج سليم ، لا سلطان للرجعية ولا للكهانة عليه ، وإلى سلام غامر يبدل حقد المجتمع حباً . . وتربصه ولاء وأمناً ، وقلقه استقراراً وسكينة »[2] . . .

ومثل : « الإصلاح الحقيقى يجب أن يبدأ فى جيب الدولة ، ومحافظة نقودها وتوزيع ثرواتها ، وتنمية مواردها . . . . وإذا أردت أن تصنع الناس فاصنع المجتمع أولا ؛ اصنع الدولة »[3] ! ! !

(أ) ثبات القيم المعنوية :

ومن البديهى أن نرى الآن جهاز الدعاية الشيوعية فى نشراتها فى الأدب العربى ، يحاول فى عنف أن يحدث اهتزازاً واضطراباً فى القيم

(١) « من هنا نبدأ » (٢) المصدر السابق : ص ١٩ (٣) المصدر السابق : ص ٣٠

الروحية ، والخلقية ، والعقلية ، فى المجتمع الشرقى الإســــلامى بدعوى خضوعها لمبدأ التغير ، كما تخضع الأشياء له . وهنــا نلمس الفــكرة الماركسية فى ثوب الدعاية الشيوعية ، كما نلمس هنا أيضاً الفــكرة الأخرى من فكرها ـــ وهى فــكرة ربط كل الأمور والقيم المعنوية بالحياة المادية ، وتبعيتها للجانب الاقتصادى منها على وجه أخص . . . .

● فعن الدين والقيم الدينية نقرأ : « فإن هذه الفــكرة البلهاء التى تزعم أن « الروحانية » هى علاج الشرق الوثنى ، وأن « المادية » ستفسدنا كما أفسدت الغرب ، وأن الروحانية شىء مستقل بذاته وليست أثراً من آثار المادية المنظمة ، المفعمة بالرغد والرفاهية . . . الخ »[1] ! ! !

و « إن الـكلمة الأخيرة التى سنقولها للشعب دائماً ، هى : أن طاقته الروحية وليد طاقته الاقتصادية . . إن الروحانية التى ندعو إليها لا تبدأ من نفسها ؛ بل هى تبدأ من المعدة »[2] ! ! !

و « والدين يتفاعل مع الحياة والعلم . . . ولقد وجدنا كيف أنه كان فى العام الواحد ، وأحياناً فى اليوم الواحد (؟) ينسخ حكما بحـكم[3] ،

---

(١) المصدر السابق : ص ٢٤٢ (٢) (الله والإنسان) ص ٢٤

ومن مثل هذه العبارات يدرك القارىء الهدف من هذه النشرات ، وهو بيان أن : كل عيب يرجع إلى الاقتصاد ، وكل حسن يعود أيضاً إلى الاقتصاد ، وكل شىء من شقاء أو سعادة فوق الاقتصاد ! ! ! والحل لرفع العيب والشقاء هو : تمليك الدولة ؛ هو صنع الدولة أولا ، تـكن السعادة ، ويكن الإصلاح . . هو الشيوعية ! !

(٣) لا يفرق المؤلف بين الدين والفقه . . . . فالإسلام ، كدين : أصول عامة تضمنها القرآن الـكريم والسنة الصحيحة ، وهما خالدان ثابتان لا تغير فيهما . والفقه . فهم المسلمين فى هذه الأصول العامة ، وهو متغير حسب الأجيال وعوامل الحياة . كما لا يفرق بين « النسخ » كظاهرة خاصة بتأييد الرسالات السماوية ، وبين « التغير » كمبدأ ضرورى للحياة الذى تستند إليه الماركسية ، كظاهرة لمبدأ « النقيض » . فنسخ الآيات ليس معناه إبطال ما نزل بالأمس من حكم بحكم جد اليوم ، أو بحـكم جد غدا ؟ فما وقع ذلك بحال على عهد نزول القرآن ، ==

ويقيم مبدأ مكان آخر ، متبعاً فى هذا قانون التطور — وهو التغيير والانتقال من صالح إلى أصلح [1] . « ما ننسخ من آية أو ننسها ، نأت بخير منها أو مثلها » [2] ! ! !

وكما نقرأ : « إن « الله » عند جدى : يتمثل فى شخص طيب ، رحيم ، غفور تواب ، يداوى الروماتزم ، ويقوى المفاصل [3] . . . وعند أمى : مأذون ، يجمع رؤوس بناتها على رؤوس عرسان أغنياء فى الحلال . . . وعند الأطفال : يشبه عروسة المولد . . . وهو عند « إينشتين » : معادلة رياضية ، وقانون تخضع له الأشياء بالضرورة . . . وهو عند عاشق مثلى : حب . . . وهو عند مشايخ الطرق الصوفية : وزير أوقاف يوزع الكساوى والمعاشات [4] . . . وعند الملحد .موضوع دراسة . . .وعندالمؤمن:موضوع

= فى فترة التشريع بالمدينة ، وإنما معناه تغيير آيات الله كمعجزات ، تلك الآيات التى تصاحب رسالة الرسل لتأييدها . ونسخ الآيات بهذا المعنى موقوت ، وقاصر على عهد الرسول ، وهو إذن ليس ضرورة عامة تخضع لها الحياة فى كل شىء فيها ، وفى كل زمان .

(١) يشير المؤلف بهذا القانون إلى المبدأ الضرورى فى الوجود عند الماركسية ، وهو مبدأ « النقيض » . فهـذا المبدأ — كما سبق — يقضى أولا : بضرورة الانتقال والتغير ، وثانيا : بأن الحال الجديدة أفضل من الحال التى كانت للشىء .

(٢) المصدر السابق : ص ٥٧ . وقد فسر المؤلف الآية القرآنية على الفهم الماركسى فسرا على نحو ما تفسر الصوفية آية : « فأينما تولوا فثم وجه الله » على « الاتحاد و (الفناء) فى الله ! فقول القرآن فى هذه الآية الكريمة : (نأت بخير منها أو مثلها) لا تحتم أن تكون الآية الأخرى التى هى بديل الأولى ، أفضل وأصلح على الإطلاق . وبذلك لا تنسجم مع المبدأ الماركسى ، على فرض أنه يقصد منها ماعناه المؤلف المفسر ! !

(٣) يحاول المؤلف ، بجانب أسلوب التهكم ، أن يعبر من فكرة (الإله) التى تعرف له (فيرباخ) . وفكرته : هى أن كتاب الله هو كتاب الآمال والأمانى للانسانية — وهى الفكرة التى تبنتها الماركسية . يراجع الحديث عن هذا الفيلسوف ، فى هذا الكتاب (الفكر الإسلامى الحديث) ص ٣٢١ .

(٤) مثل هذه العبارة : « وهو عند مشايخ الطرق الصوفية : وزير أوقاف يوزع الكساوى والمعاشات . . . » من العبارات التى تنتزعها الدعاية الشيوعية من المجتمع الشرقى الإسلامى كى تروج فكرة : أن الدعوة المطلوبة تقوم على وحى المجتمع نفسه ، ومنبثقة من داخله، وفقا هى تناسب! !

عبادة . . . وهو دائماً شيء حتى عند الذى ينكره »[1] ! ! !

و « إن الله فكرة فى تطور مستمر ، كما تدل على ذلك قصة الأديان . . . الله فى العقل الحديث معناة الطاقة الخام التى فى داخلنا . الله هو الحركة التى كشفها العلم فى الذرة . والعلم بهذا المعنى عبادة ، والفن عبادة ، والفلسفة عبادة ، لإنها إدراك لهذا الإله بوسائل مختلفة . . .

« والآخرة لا ترعى مصلحة الملوك والكهنة وحدهم ؛ بل هى سلطة خلقية يستمد منها الشعب خيره وشره . . . يقول فولتير . إذا لم يكن الله موجوداً فينبغى أن نوجده ! . . ويقول نابليون : لو لم يكن البابا موجوداً لكنت اخترعته ! ويقول بلوتارخ : إن مدينة بلا أرض تقوم عليها ، أسهل من قيام دولة بلا إله ! . . . لقد أدرك الثلاثة نشأة الروحية من الضرورة المادية ، وأن العالم الآخر أرضى ناشىء من الأرض ، ومن الحاجات الأرضية ، ولا دخل للسماء فيه »[2] ! ! !

« إن الله ليس فوق الجدل ، وليس فوق العقل ؛ وليس فوق الواقع . . . إن الله هو العقل ، وهو الواقع ، وهو مجموع القوة الكونية التى تعمل لخيرنا فى كل وقت . . وهى قوى تقبل المراجعة ، والبحث ، والتطور » ! !! [3]

هذا نموذج من الحديث عن القيم الدينية والروحية فى هذه النشرات . . . . أما أسلوب هذه الكتيبات عن علماء الدين ، فإنه يضعهم موضع رجال الكنيسة الكاثوليكية فى القرون الوسطى ، فيبعد كل البعد عن المناقشة المهذبة ! ! . . . . وهذا نمط منه :

(١) كتاب « الله والإنسان » : ص ١٠٠ ــ ١٠١
(٢) المصدر السابق : ص ١١١ ــ ١١٩
(٣) المصدر السابق : ص ١٣١

« وأما الأئمة : فرجال ضائعون ، يترنحون على الطريق ، يقولون للتتار والأكراد : إن أبواب الجنة مفتوحة للصديقين والشهداء ، وهم يعلمون أن الجنة لم يوعد بها الفاسقون ولا القتلة »[1] !!

« ورأينا الكهانة المصرية « علماء الأزهر ! » تختط مذهباً عجيباً . إذ راحت تمطر الناس بخرافاتها ، وسال جشاؤها ، حاملا مبادئها الحزينة المدبرة ، داعية الناس إلى القناعة المقدسة ، بيد أن الكهنة أنفسهم ألد أعداء القناعة ، وأسبق العالمين إلى اقتناص المغانم ، والبحث عن المال والجاه !! وهذا خلق لها قديم ، كشف عنه العلامة « هـ . ج . ولز » فى كتابه الجليل . « معالم تاريخ الإنسانية »[2] !!

ونمط آخر : « هل رأيت الخوف والذهول فى عين الكلب ، وهو يتأمل ورقة طائرة فى الهواء ؟؟ إنه لا يرى الهواء ، وأراهن أنه ينظر إلى الورقة كما ينظر إلى مخلوق حى ، ويظن أن بها روحاً تحركها . . إنه كلب متدين ، وفى الماضى كان الإنسان أحمق (إذ كان متديناً) مثل هذا الكلب »[3] !!!

(١) كتاب « رجل فى القاهرة » : ص ١١

(٢) « من هنا نبدأ » : ص ٢٤ — ونلاحظ أن المؤلف فى حديثه عن « الكهنة » ينقل عن « ولز » هذا ؟ ، ولعله H.G. Wells من دعاة الاشتراكية بعد الحرب العالمية الأولى فى انجلترا ، ودعاة تنظيم العلاقة بين أصحاب العمل والعمال ، عن طريق منظمة مشتركة يشترك فيها الطرفان بنصيب إيجابى على قدم المساواة . كما يلاحظ أنه ينقل هنا عن « فولتير » (Francois Maurie Voltaire) الكاتب الفرنسى فى القرن الثامن عشر (١٦٩٤ـ ١٧٧٠) وألد أعداء الكنيسة الكاثوليكية ، من بين دعاة الثورة الفرنسية .

(٣) « الله والإنسان » : ص ١٠٣ ويلاحظ فى هذه الفقرة بصفة خاصة نبو الألفاظ وقسوتها . واستخدام الدعاية الشيوعية للألفاظ القاسية الشديدة نقطة مهمة فى منهاج إثارة الطبقات ضد بعضها بعضا ، وخلق الصراع بينها ، أو التعجيل بنتائجه فى الوصول إلى جماعة =

ومثل هذا الحديث تتحدث به هذه النشرات عن المؤسسات الدينية ، أو تصف به التنظيم أى تنظيم ، إن قام فى أساسه على ما يتصل بالدين من نحو : « فتنشىء جمعية للرحمة . . وجمعية لتحفيظ القرآن . . وجمعية لتربية القطط الضالة ! »[1] . . . ومثل : « أنفر من عهد حرية الفكر ، وحرية القول ، وحرية النقد ـــ مهما يكن ذلك ضئيلا ـــ إلى عهد من قال لأميره : لِمَ ؟ فقد حل دمه ، وبرئت منه ذمة الله . . أم تثبت هذا العهد ، ونعاونه على النضوج والاستواء ؟ »[2] ! ! !

• وعن الأخلاق ، والقيم الأخلاقية : تردّد الفكرة الماركسية القائمة على « التغـــير » لكل شىء ، وعلى « تبعية كل شىء » للجانب

= اشتراكية ذات طبقة واحدة . وهى تعتمد على « الاستفزاز » دائما فى المناقشة والكتابة ، وعلى إثارة روح « العصيان » فى المصانع الكبيرة ، وعلى « إضرار » العامل فى المصنع الصغير أو فى المحلات الصغيرة للمهن المختلفة للعميل (الزبون) ، فلا يقدم له عملا يساوى الأجر ، كما تغلب عليه روح عدم الاكتراث .

(١) المصدر السابق : ص ٥٢ .

(٢) (من هنا نبدأ) : ص ١٣٥ ـ ويلاحظ فى حديث المؤلف هنا عن (السلطة الدينية) أنه ينقل عن (فولتير) ، وعن كتاب : (الإسلام وأصول الحكم) لعلى عبد الرازق (كما يبدو فى صحائف : ١٤٢ ، ١٦٧ ، ١٦٨) . وفولتير هو من أشير إليه من قبل ، وكتاب (الإسلام وأصول الحكم) ترديد لعرض المستشرقين للاسلام ، كما بدأ فى مناقشة هذا الكتاب (الفكر الإسلامى الحديث) له ، فى فصل من فصوله الماضية تحت عنوان : (الإسلام دين ، لا دولة) .

وفى سنة ١٩٥٢ نصح أحد كبار موظفى وزارة التربية والتعليم لممثل (مجلس الثقافة الأمريكى) بواشنطن ، أثناء إقامة هذا الممثل بالقاهرة ، فى زيارة له لاختيار بعض الكتب العربية لنقلها إلى اللغة الإنجليزية ـ ترجمة (من هنا نبدأ) ، وكتاب (الإسلام وأصول الحكم) . والمشير المصرى راعى فى مشورته ما يحس به من رغبة لدى ضيفه ، وميله إلى الكتب الإسلامية التى تعرض الإسلام فى صورة المسيحية . فكتاب (الإسلام وأصول الحكم) أنكر صلة الإسلام بالحكم والحكومة ، و (من هنا نبدأ) ردد هذا الإنكار فى فصل منه تحت عنوان : الحكومة القومية . فلما نقل هذا الكتاب الثانى إلى الإنجليزية ، تبين لمجلس الثقافة الأمريكى والقراء الانجليزية أنه صورة من الدعاية الشيوعية !

الاقتصادى على وجه أخص : فى أسلوب ملىء بالقسوة والنبو . لأن القسوة والنبو جزء من تكتيك الدعاية الشيوعية لإثارة « حرب الطبقات » ، والتعجيل بـ « الانقلاب » فى الجماعة ، وتحويلها إلى دولة شيوعية . تقرأ الفكرة الماركسية الأخلاقية فى الأدب العربى المعاصر ، فى الأسلوب التالى :

« هل يستطيع الإنسان الذى اختلت غدده ، وأجدبت خلاياه ؛ أن يكون ذا سلوك وديع ؟ . . . لقد أثبت العلم بتجاربه التى لا ريب فيها ، أن أخلاق الإنسان ليست شيئاً بعيداً عن ذاته ، وتركيبه وأجهزته . . وليست شيئاً يناله صاحبه بـ « دعوة صالحة » أو « موعظة حسنة » ، وليست شيئاً يهبط من السماء فيصيب أقواماً ، ويخطىء آخرين[1] . ما السلوك البشرى كله : خيره ، وشره ، صالحه وفاسده ، إلا وليد حالتنا الصحية ، وحالتنا العقلية . وما هنالك ريب فى أن هـــذا الذى ينطبق على الفرد ، ينطبق على الجماعات والمجتمعات . فالمجتمع المتمتع بعافية اقتصادية هو الذى تزدهر فيه الفضائل ! . أما المجتمع السغبان المضنى ، فلا وجود فيه للفضيلة »[2] ! ! !

ومثل :

« والأديان سبب من أسباب الخلط فى معنى السعادة ! . . . لأنهـا

---

(١) مثل هذه العبارات من أساليب الدعاية الشيوعية ، التى تقوم على الاستخفاف بما يتصل بالدين من معان ، وفى الوقت نفسه هى مثل للملاءمة بين الدعاية الشيوعية المستوردة من الخارج وبيئة المجتمع الإسلامى .

(٢) (من هنا نبدأ) : ص ٣٩ ، ٤٠

وهذا الذى يذكر هنا على أنه منطق ، تناقضه تماماً حياة المجتمع الأمريكى ، فما لاشك فيه أنه أرفع مستوى بين مجتمعات العالم فى الناحية الاقتصادية ــ وفرق شاسع بينه وبين مستوى الحياة فى الاتحاد السوفيتى على الأخص ــ ومع ذلك فلا يمثل المستوى الرفيع فى الفضائل ، لا الفردية ولا الجماعية منها ؛ بل ربما كان يمثل نقصاً خلقياً كبيراً . فجرائم السرقات ، وجرائم القتل، فضلا عن الانطلاق الحيوانى ، توجد فى المجتمع الأمريكى بصورة لا نظير لها فى المجتمعات الأخرى .

قالت عن الزنا والخمر لذات وحرمتها ، فتحولت هـــذه المحرمات إلى أهداف ، يجرى وراءها البسطاء والسذج على أنها سعادة ، وهى ليست بسعادة على الإطلاق »[1] !!!

ومثل :

« كل ما هو خير ، وكل ما هو شر ، موضوعات تتغير مع المواسم والأعياد ، وتخرج من حاجات الناس وضروراتهم !! كل هذه المثل ، والكلمات الطنانة الرنانة تخرج من الأرض ، وتمر على المعـــدة أولا ، فإذا هضمتها صعدت إلى العقل وعششت فيه ... الحق المطلق ، والخير الصرف ، والفضيلة المجردة ، توجد فى عقول المتصوفين ، والمجاذيب ، والحالمين ! ولكنها لا توجد فى مجتمعنا ، الذى يأكل ويشرب ، ويمرض ويموت . والطريقة العصرية فى بلوغ الفضيلة ليست الصلاة ، وإنما هى الطعام الجيد ، والمسكن الجيد ... »[2] !!!

« الإنسان ابن بيئته ، والبيئة المادية هى صاحبة الأمر والنهى فى تشكيل أخلاق الناس »[3] ! « الإنسان عندى مجبر على ما يفعل ، لا يترك له التاريخ مهرباً ، ولا مجال اختيار . الإنسان عندى ابن بيئته ، وابن عصره ، وابن مجتمعه »[4] !!

● وشأن العقل ، والعمل العقلى - فى نشرات الدعاية الشيوعية فى الأدب العربى - شأن الدين والقيم الدينية ، وشأن الأخلاق ومقاييس

---

(١) (الله والإنسان) ص ٥٤

(٢) المصدر السابق . ص ٢٣ - ٢٤

(٣) رجل فى القاهرة : ص ٢٥٧

(٤) الله والإنسان : ص ١١٨

الفضيلة والرذيلة ، فى أنها تخضع لظاهرة التغير ، وأنها تتبع دائماً البيئة المادية الاقتصادية وحدها ... كما يُرى مثل هذا النص :

« إن الفهم العصرى للنفس البشرية ، يدل على أنها موقوتة خاضعة للزمان والتغير والموت خضوع البدن ، وأن العقل ليس شيئاً سابحاً فى الهواء وإنما هو مرتبط بالمخ كارتباط النور بالسلك الكهربائى الذى ينبعث منه . . . ليست هناك نفس منفصلة عن الجسم ، إنها كالحرارة المنبعثة من الفرن ، إذا انطفأ الفرن وتحول إلى رماد ، انطفأت وضاعت . . . إن العقل والجسم ينموان معاً ، ويفسدان معاً » (1) !

(ب) تحرير المرأة :

وعلى أساس من المبدأ الماركسى فى التغير والانتقال من حال إلى حال ، وعلى أساس من تبعية القيم المعنوية للمادة — والجانب الاقتصادى فى الحياة على وجه أخص — تقوم الدعاية الشيوعية فى الأوساط غير الماركسية ، بطلب رفع « الحواجز » ، وبتحرير المرأة فى نفسها وفى وضعيتها فى المجتمع ، بحيث لا يبقى اعتبار للتفريق بين ما يسمى علاقة شرعية وما ليس بشرعى فى صلة المرأة بالرجل ، وفى النظرة إليها فى ممارسة ما تنادى به طبيعتها كفرد ، وفيما تتجه للدولة كعضو فى المجتمع . . . هذا هو الأساس العام الذى تقوم عليه الدعاية الشيوعية فيما يتصل بالمرأة .

ولكن صياغته تختلف باختلاف المجتمع الذى تتسرب إليه ، كى تقبل هذا الأساس بادىء ذى بدء ، ثم تتدرج إلى أن تصل فى وضوح إليه

(1) « الله والإنسان » . ص ١١٨

مكشوفاً غير مقنع ! ! ! وإذن يكفى بالنسبة للمجتمع الشرقى الإسلامى أن تكون البداية على النحو الآتى :

« هل صحيح أن الغيرة على الفضيلة والتقاليد هى التى تحفزنا إلى مقاومة التطور ، والكيد للمرأة ؟ ؟ إن يكن ذلك ، فما أحوجنا إذن إلى تحديد معنى الفضيلة والرذيلة ، ومعرفة مدى ما يجب على الأمم أن تقدمه التقاليد من طاعة وولاء . إن الفضائل الاجتماعية والقيم العليا التى تنظم حولها حياة المجتمع وتناط بها وجهته ، ليست التى يرتضيها فرد أو جماعة من الناس ، وتلائم تفكيرهم وإحساسهم ؛ بل هى التى تنسجم مع القاعدة ، وتسمو عن الشذوذ . والقاعدة هنا هى التطور ، والشذوذ هو الرجعية والانتكاس . . . فكل زحف إلى الوراء مهما يتسم بحسن النية وسذاجة القصد ، ليس سوى رذيلة فى ثوب تنكرى خداع . وليس هناك إثم أشد ، ولا خطيئة أفحش من مقاومة التطور ، وإخضاع مستقبل الأمم لجهلها القديم » (١) ! ! !

أى تطور تعنيه هذه النشرة ؟ ؟

إنه التغير . . . وإنه تغير الماركسية وحدها ! ! إنه « الانقلاب » فى معنى الفضيلة والرذيلة ، وإخضاع هذا المعنى للحياة المادية الاقتصادية وحدها . . . إن التطور هنا هو تحكيم « الجسمية » و « المادية » ! ! !

وأى جهل قديم للأمم تعنيه هذه النشرة أيضاً ؟ ؟

هو طبعا ثبات القيم المعنوية واستقلالها عن التبعية للمادة ،وهو تحديد وضع المرأة ووضع الرجل فى الحياة ، وتحديد العلاقة فى الأسرة ، والعلاقة بين الجنسين على العموم . . . هذا هو جهل الأمم ، وذاك هو التطور المنشود ! !

(١) (من هنا نبدأ) : ص ١٨٦

ولكن هذه الدعاية قد تفصح عن ذلك إفصاحاً أكثر ... على نحو :

« والخير والشر خضعا لناموس التطور . فتغيرت معانى الرذيلة ، ومعانى الفضيلة . كانت المرأة رمزاً للشيطان ، وكانت الغريزة الجنسية خطيئة تحمل أوزارها المرأة وحدها . فأصبحت المرأة نصفاً مكملا للرجل ، وأصبحت الغريزة الجنسية حالة فسيولوجية تنظم لصالح المجتمع ومسرة أفراده »[1] .. وهذا هو التطور الذى يعنيه النص السابق !!

ومعنى ذلك : ليس هنـاك خطيئة فى صلة المرأة بالرجل على أى نحو ... فلقد أصبحت نصفاً مكملا له ، أى متساوية معه فى التصرف والفعل ! ثم إن الاتصال الجنسى فى ذاته لا ينظر إليه الآن على أنه مصدر تنفيس للمرأة والرجل سواء كأفراد ، وكذا على أنه مصدر ثروة قومية تستغل وتنظم لصالح المجتمع ، فهو فضيلة فى المجتمع الحديث فى أية صورة !!!

(حـ) العمل اليدوى :

وظاهرة ثالثة فى نشرات الدعاية الشيوعية فى الأدب العربى المعاصر ، وهى ظاهرة تمجيد العمل اليدوى وإبراز تفوقه على العمل الفكرى ، وبالتالى تفضيل الطبقة العاملة على الطبقات الأخرى . وهذه الظاهرة أثر للفكر الماركسى ، الذى يرمى إلى تحويل الجماعة إلى دولة ذات طبقة واحدة ، هى طبقة العمال . كما أنها مادة للدعاية الشيوعية ، لكسب الأتباع فى أوسع دائرة ممكنة ... ومن أمثلة ذلك :

« والكدح الخصب المنتج يصعد صاحبه ، أكثر من الراحة والتفكير

(١) « الله والإنسان » : ص٢

المتراخي المفلس »[1] !!!

وتقرأ أيضا : « أنا أعرف أن هذا القفطان يلزمه مقدار معين من القماش ، وأنه ينبغي أن يفصل على هذا النحو ، ويخاط من هنا ، ويترك من هنا ، ولكني لست خياطاً . . . لذلك يمتاز على الخياط بأنه منفذ ، بأنه يضم أجزاء الثوب معاً . سأضرب لكم (على لسان ابن خلدون)[2] مثلا أقرب إليكم : تسمعون في الجامع خطيباً يقول لكم : إن الرحمة بالبائسين واليتامى من واجبات المؤمنين ، وإن هذه الرحمة تقتضي أن يخرج المسلم الزكاة ، وأن يمد يد العون للآخرين ، وقد يشرح لكم هذا الشيخ شرحا مستفيضاً كل شيء عن التكافل والتعاون . ولكن ما أن يترك المنبر حتى لايصنع شيئاً مما يقول ! . إنه رجل ذو معرفة لاجدال ، غير أن معرفته قليلة الجدوى . والمطلوب عندي هو المعرفة المقترنة بالتجربة والممارسة[3] » !!

وأيضاً « لقد قرأ المجاورون نسخة من مقدمة عبد الرحمن ، وخيل إليهم أن الرجل الكبير يشاركهم التجربة . فهو يتكلم عن الزراعة والصناعة ، وعن أن العمل هو الذي يعطي الأشياء قيمتها »[4] .

وكثيراً مايتصل بتفضيل العمل البدني على العمل العقلي ، إثارة العمال ضد أصحاب المزارع والمصانع ، أوتحميسهم لمعاونة الانقلاب نحو الجماعة ذات الطبقة الواحدة (الشيوعية) .. من نحو :

« وكان (خادم ابن خلدون) أبو الحسن ثرثاراً عظيما ،

(١) « الله والإنسان » : ص ٥٦

(٢) مؤلف : « رجل في القاهرة » يقص مايقصه في مؤلفه كله على لسان ابن خلدون ، محاولا اخضاع ماكتبه هذا (في مقدمته) للتفسير الماركسي ، وبالأخص للتفسير المادي التاريخي.

(٣) « رجل في القاهرة » : ص ٨٢ (٤) المصدر السابق : ص ٥٢

يحتقر الصناع ، ويحتقر أكثر من الصناع : العتالين ، وأما تقديره الفلاحين فأسوأ ما يكون . وكان الخادم ينتظر كلمة من مولاه ليصب احتقاره على الصناع ، قال :

« مولاى ! هذا الصنف من الناس لا يمكن أن يعود إلى الشغب بعد أن تكلمت السياط ! . . وكان أبو الحسن عبداً اشترته عائلة عبد الرحمن (ابن خلدون) وهو طفل ، وعلموه أن الدنيا هرم : فى القاعدة أرض ، وفلاحون ، وصناع . وفى أعلى سادة . وما دام أنه عبد عائلة كبيرة فهو فوق ! »[1] .

والمؤلف لم يفرق هنا بين عادة تكونت - إن كانت على نحو ما يصف من المبالغة - وبين رأى الإسلام . وللرسول صلى الله عليه وسلم حديثه الصحيح : « إخوانكم خولكم . . . » فهو قد أوصى برعاية الخدم ، بأن جعلهم إخواناً لمخدوميهم ، فى الإحساس والشعور ، قبل المعاملة والرعاية .

وكذلك من نحو :

« لقد اكتشفت حقائق مؤلمة ومخجلة !! ففى بعض التفاتيش وجد الرجل يستأجر بخمسة قروش فى اليوم ، بينما يستأجر الحمار بعشرة قروش . . . ومعنى هذا : أن المساواة لم تتحقق بعد ، بين الإنسان المصرى والحمار المصرى ! »[2]

« وإذا أقيمت الجسور ، فالفلاحون هم الذين يقيمونها ، وإذا شقوا

(١) المصدر السابق : ص ٢٢ ، ٢٤
(٢) « من هنا نبدأ » : ص ٩٨

انتزع فالفلاحون هم الذين يحفرونها ، ويرفعون ترابها ، ويطهرونها . وإذا جاء الفيضان وغرق القرى ، فالفلاحون هم الذين يغرقون أو يفرون إلى سفوح الجبال الشرقية وأطراف الصحراء الغربية . وإذا جاء القحط فعلى الفلاحين أن يموتوا . وإذا انتزع ملوك إقطاعية ملوك آخر ، انتقل الفلاحون مع الأرض تابعين لها ! فالسيد هو سيد . وأما هم فيلحقون بالأرض ! »[1] .

والحديث عن تمجيد العامل وإثارته هو حديث في الجملة عن الجماهير ... وتتصل بالجماهير لغتهم ، وفنهم . ولذا ترى الدعاية الشيوعية تعنى بتمجيد اللغة العامية ، وبالفن الشعبي ، على نحو ما نقرأ هنا :

« . . . وما رأيك في أني سمعت بلسان عامة الأندلس ، وبلسان عامة البربر في المغرب ، أعذب الأشعار وأصدقها ؟ ؟ أتريدني أن أنكر ما سمعت أذناي ، أم أنك أصبحت متعصباً للنحو والصرف ؟ ؟ إني لا أعتقد بأنك وأصحابك هؤلاء الذين أسمعوني أخباراً متصلة بالحياة ، يمكن أن تموت فيكم حاسة الذوق ، فتقولون ـ كالذين ماتت أذواقهم ـ ليس العامية لغة ، وليس العامية . شعر أو بلاغة[2] . . .

« وطرب لقصائد الهلالية ، ورأى في هذا الشعر العامي خطا من نور ؛ كان هو البادىء في التقاطه وتسجيله في ذلك السفر العظيم ، الذي أسماه « المقدمة » والذي لم يكن متكبراً حين قال عنه : إنه لا يعرف له سابقة في التفكير الإسلامي ، ولم يقع على شيء قريب منه وإنما هو إلهام وخلق جديد ! »[3] .

(١) « رجل في القاهرة » : ص ٤٩
(٢) المصدر السابق : ص ٦١
(٣) المصدر السابق : ص ٦٤

ومكافحة القيم المعنوية ، وتغير الأخلاق ، تبعيتها للحياة الاقتصادية ، وتحرير المرأة فى غير حد إلا حد « الإنتاج » ، وتمجيد العمل البدنى وإبراز تفوقه فى القيمة على العمل العقلى . . .

تلك هى عناصر الدعاية الشيوعيه فى الأدب العربى المعاصر ، وهى نفسها قوام الدعاية الشيوعية فى كل أدب إنسانى قائم فى عصرنا الحاضر . ولكن يستخدم فى ترويجها التفسير المادى الاقتصادى للتاريخ : إما بصفة عامة ؛ وإما فى صورة تقترب من طبيعة المجتمع الذى تروج فيه . وفيما يلى بعض النماذج لهذا التفسير :

« لقد كان الطغاة القدماء يكتسحون الأرض بسكانها ، ويحوّلون الكل إلى عبيد أرقاء ، ثم تطور الطغيان (دولة الملوك) فأصبح الغازى يكتفى بأن ينهب الأرض ويترك سكانها أحراراً ليعتصر دماءهم فى الضرائب (دولة الإقطاع) ، ثم تطور أخيراً إلى شيطان عطوف دائم الابتسام ، لا يمس الأرض ولا يمس سكانها ، وإنما فقط يستولى على ثروتهم (دولة الرأسمالية) ... لقد بدأنا عبيداً للأرض ، وانتهينا عبيداً للأجر»[1] !!

« والآن ليس هنا إلا طريق واحد . هو أن يتحرر العقل من النظام الصراعى (بين رأس المال والعمال) الذى يعيش فيه ، ويحتم عليه الحرب !! عليه أن يقضى على الاستعمار أولا ، ثم يفرغ لتنظيم اقتصادى جديد ، يسلم فيه مفتاح المصنع ومفتاح الدكان للدولة ، ويقضى على الحرب الصامتة بين صاحب المصنع والعامل ، ويحول المجتمع إلى أسرة

(١) « الله والإنسان » : ص ٧

واحد (إلى مجتمع ذى طبقة واحدة ، هى طبقة العمال) ، والحكومة إلى أب ، والعالم إلى دول متآخية . وبهذا يصبح سوق الشرف هو العمل والانتاج ، لا الكسب والاستغلال . ويتحول الإنسان مرة أخرى إلى جده البدائى المسالم الذى كان يحارب الطبيعة القاسية ! »[1] . . . .

وذلك الجد البدائى إنسان الغابة . . . الإنسان الحيوان ، الذى لايعرف الملك والقيم !!

هذا نموذج من التفسير المادى لتاريخ الاقتصاد . وقد يستخدم التفسير المادى لتاريخ الكائنات ، التدليل أيضاً على الانتقال والتغير ، الذى يعم كل شىء حتى الجماعة ، وحتى الاقتصاد . . . كما فى النموذج التالى :

« إن التاريخ فى رأيى هو ذكر الأخبار الخاصة بعصر أو بجيل . أتدرون (الخطاب على لسان ابن خلدون موجه إلى طلابه المجاورين الخمسة فى الأزهر) أنه قد خطر لى خاطر غريب ، لم أحب لنفسى الخوض فيه كثيراً . . . ذلك أن بين الإنسان ، والجماد ، والحيوان قرابة اسمعوا هذه الفقرات (فى المقدمة) : « ثم نظر إلى عالم التكوين ، كيف ابتدأ من المعادن ، ثم النبات ، ثم الحيوان ، على هيئة بديعة من التدريج . إنى لأرى (المتحدث على لسان ابن خلدون ، والمؤلف يشرح) الكائنات فى هذا العالم سلسلة تتدرج من الأدنى إلى الأعلى . أرى آخر مراتب المعادن وأرقاها متصلة بأول أنواع النبات ، وأرى آخر آفاق النبات وأعلاها متصلة بأدنى آفاق الحيوان ... إنى لأرى أنه من المعادن . أو قولوا : من الجماد حدث نبات ، ثم حدث حيوان . وقد شرحت قدر استطاعتى الفكرة — فكرة الانتقال من طور إلى طور — بأن قلت :

(١) المصدر السابق : ص ٩٢

«ومعنى الاتصال فى هذه الملكوتات : أن آخر أفق منها مستعد لأن يصير إلى الأفق بعده . . .

«وتصورت عالم الحيوان على هذا النحو : تصورته فى البداية قريب الصلة بالنبات ، ثم تطور واتسع وتعددت أنواع الحيوان ، وانتهت إلى الإنسان . ولا أملك نفسى ، حين أرى قرداً ذكياً يشعر ويكاد ينطق ، أن أقول لنفسى : ياعبد الرحمن ، هــذا ابن عمك ! أنا أومن بأن حالة مالا تستمر إلى الأبد ، لا فى الحيوان ، ولا فى النبات ، ولا فى الإنسان ! وأومن أن كل شىء قابل بطبيعته للتطور . وأرى أن التطور التدريجى هو أوسع قاعدة تحكم ما أعرف ، وإن كنت لا أنكر أنه قد تتبدل أحوال الأمم أحياناً تبدلا كلياً ، فكأنها تخلق من جديد . وتدخل عالماً محدثاً » [1] .

وبهذا أوصل المؤلف ، صاحب هذا النص (ابن خلدون) ، إلى أنه «بشر» بالتفسير المادى للتاريخ ، وآمن بتطور كل شىء وانتقاله إلى حالة أخرى ، حتى الأمم «كأنها تخلق من جديد ، وتدخل عالماً محدثاً» ، وهى حال المقابل والنقيض ! !

كما أوصله إلى أنه يرى كما رأى «ماركس» - لا كما رأى «فيشته» و «هيجل» فى انتقال الشىء إلى نقيضه - أن الانتقال أو التطور يكون تدريجياً ، ثم «أنه قد تتبدل أحوال الأمم أحياناً تبدلا كلياً» - أى يكون فجأة وانقلاباً وثورة ! !

(١) «رجل فى القاهرة» : ص ٦٩ - ٧٠

إيمان بحيوانية الجسد وكفر بإنسانية الإنسان وخالقه :

وبعد فالماركسية مذهب فلسفي قصد إلى إيجاد توازن في العلاقة بين أصحاب رؤوس الأموال والعمال ، فحرم كلا الطرفين من الملكية ، وفرض قيام « وصاية » عليهما سماها « الدولة » ووكل أمر مباشرة هذه الدولة والتصرف في شئون الوصاية إلى حراس هذا المذهب وهم المريدون له . وبذلك نزع من صاحب رأس المال ماله ، ومن العامل حريته في العمل ، ووضع المال كله كما وضع التوجيه في العمل بيد الدولة وحدها . وأصبح كل من صاحب رأس المال (سابقاً) ومن العامل عنده سابقاً أيضاً) ـ في حاجة إلى أن يعيش ؛ في حاجة لأن يأكل !!! واتخذت الفلسفة الماركسية من هذا الوضع ـ وهو الحاجة لملء الأكل وملء « المعدة » ـ فرصة إلى أن ترى هدف الحياة الإنسانية في الأكل وملء المعدة وحده ، دون هدف آخر وراءه . وبذلك بالغت في قيمة هذا الهدف الأرضي الحيواني ، كما شددت في إنكار ما وراءه من هدف آخر فوق الحيوانية .

وتبع ذلك إنكار الدين ، وإنكار الفلسفة المثالية . . . وأصبحت التضحية وإنكار الذات ، وأصبح الصبر على الشدائد والرضا بالقدر عند العجز عن الدفع ، وأصبحت الأخوة في الوطن أو في الإنسانية ـ معاني جوفاء لا مدلول لها . . . وأصبحت الدعوة إلى الله والقيم الذاتية ـ كمصدر لإشعاع التوجيه للبشرية عامة ـ دعوة إلى التخدير !!

. شجعت الفلسفة الماركسية الحيوانية في جميع جوانبها . . . شجعتها في امتلاء المعدة ، وفي إشباع الرغبة الجنسية في أية صورة . وفي احتقار العقل ، وازدراء الطبقة المثقفة . وأغرت الطبقة العاملة بأن « الدولة » دولتهم ، حتى تضمن ولاء الكثرة العددية في الجماعة الإنسانية لنظامها .

وواقع الأمر : أن جميع الأفراد فى النظام الشيوعى أجراء ، ولكن لا حرية لهم فى قبول العمل أو فى اختياره !! هم جنود محاربون ، ولكن لا فى سبيل الوطن أو فى سبيل الله ، أو بدافع التضحية لذات التضحية ، وإنما هم مساقون بالدفع من الخلف ، والسوط فى هذا الدفع الخلفى هو الذى ينطق ، دون التذكير بمعانى المجد ، والحرص على سلامة الوطن !! وجميعهم فى ظل هذا النظام أيضاً « منتجون » ، ولكن إنتاجهم إنتاج « كم » أكثر منه إنتاج « كيف » ، إذ تنقصهم الرغبة فى العمل ، ويدفعهم إلى قبوله « خلاء المعدة » والرغبة فى ملئها فقط !!!

هذه هى الماركسية : .

عدوة الحياة الإنسانية . . وعدوة الدين والإيمان بالله ... وعدوة الملكية الفردية .. وعدوة الحرية فى الرأى ، وفى التعبير ، وفى العمل ، وفى نظام الحياة ، وفى بناء الأسرة ! !

التمليك الجماعى خداع ، والدولة ذات الطبقة الواحدة خداع ... الكل مسوقون ، والسائق حفنة من « القادة » ! واتجاه السير فى الحياة إلى : « المعدة » ، « المعدة » ، « المعدة » ! ! وبدل أن تعين أتباعها على أن يرفعوا رؤوسهم لينظر بعضهم بعضا . تحملهم على أن يخفوا وجوههم حتى لا يرى الواحد منهم الآخر على حقيقته ... ثم عليهم ، ولهم أيضاً ، أن يتحسسوا بطونهم ، ويسمعوا إلى ندائها وحده !!

الأفراد الشيوعيون مقضى عليهم بالفناء فى صورة ما ، والدولة هى الباقية ... هذا هو شعار الماركسية فى حياة الإنسان !! الدولة هى الخالقة للأفراد ، وليس الأفراد هم صانعو الدولة . . .

« إن كل واحد منا كالخلية فى جسد المجتمع ، مثل كرة الدم البيضاء

فى الجسم ، تخرج لتموت فى معركة مع الملاريا ، ليعيش الجسم ويتغلب على المرض . إننا فى اندفاعنا فى عمرنا القصير لنحقق إرادة مجتمعنا ، نحس بإرادة « الكل » .. نحس بأننا نساهم فى صحة الجميع وبقائه . ومن هنا كان إحساسنا بالخلود ، لأن الكل (الدولة) خالد فعلا ، باق فعلا ، والذى يموت هو نحن الأجزاء الصغيرة ؛ كرات الدم التى يدافع بها جسم المجتمع عن نفسه » (1) !!

هذا هو تعبير الماركسية فى نشراتها فى الأدب العربى . . وهو تعبيرها عن هدفها الأصيل : تموت الأفراد ، ويحيا المجتمع !!

أى مجتمع يحيا إذا ماتت أفراده . . . فى حياتهم ، وفى قبورهم على السواء ؟ أهو مجتمع العبيد ، أم مجتمع الإنسان الحر الكريم ؟ .

مع الأسف إنها لا تؤمن بالحرية ، ولا بالكرامة ، ولا بأمثال هذه « المثاليات » !! إنها لا تؤمن إلا بالجسد ، وبحيوانية الجسد ... وتكفر بإنسانية الإنسان وبخالق الإنسان معاً ، وهو الله جل شأنه !!

الشيوعية إفلاس فى الجماعة وأمارة يأس فى التفكير الماركسى :

الدين يطالب « التوازن » ، إذ يطلب العدل ، والفلسفة المثالية تطلب « التوازن » ، إذ تطلب العدالة . . . والماركسية ترى أنها تطلب « التوازن » إذ تطلب تمليك الدولة دون الأفراد .

ولكن الفرق بين الماركسية من جانب ، وبين الدين والفلسفة من جانب آخر ..

- إن التوازن الذى تطلبه الماركسية هو « سلب الجميع » لما يملكه الجميع ، من كل شىء ـ من مال وإنسانية على السواء !

(1) « الله والإنسان » : ص ١٢٢

● بينما التوازن الذى يطلبه الدين : هو التوازن فى الفرد بين ثنائيته (١) ،

(١) هناك ثلاث عبارات وردت فى تاريخ الفلسفة ، تعبر عن « التقابل » . وهى : « التضاد » « والثنائية » ، و« النقيض » .

● وقد عرف التعبير بالتضاد : فى الفلسفة الطبيعية القديمة ، واستخدمه « النظام » المفكر الأديب المعتزلى فى الإسلام ، فى الاستدلال على وجود الله فهو يقول : إن فى هذا العالم أشياء متضادة بالطبع ، كالحار والبارد ، واليابس والسائل ، والمظلم والمضىء ، وهكذا ، ولكنها مع ذلك مجتمعة ومقهورة على غير طباعها . فاذا كان الأمر كذلك فلا بد وأن يكون هناك قاهر لها ، قاهر لتلك الأشياء المتضادة ، وجامع بينها لتؤدى غاية سامية . وإذن تكون تلك المتضادات قد جرى عليها القهر ، وما كان كذلك فهو ضعيف وقاهره قوى ، وضعفه دليل حدوثه فاذا كان المقهور حادثاً فالقاهر هو القديم .

● وعرف مبدأ « الثنائية » : فى الفلسفة الأرسطية ، بين الصورة والمادة ، وإن كان عرف قبله عند أستاذه « أفلاطون » بين المثال وظل المثال . ولكن أمر هذه الثنائية كان أوضح عند « أرسطو » منه عند « أفلاطون » .

● ومبدأ « النقيض » : فهم أعمق لمبدأ الثنائية ومبدأ التضاد . فالتضاد استخدم كمبدأ للتقابل بين الأشياء ، أى أن شيئا من الأشياء يقابل شيئا آخر منها ، وهكذا أشياء هذا العالم متقابلة فى ذواتها . ومبدأ الثنائية لم يقف بالتقابل عند علاقة الأشياء بعضها ببعض ، كمبدأ التضاد ، بل تجاوز ذلك إلى أجزاء الشىء الواحد ، وأصبح هناك فى الشىء الواحد تقابل بين أجزائه ، كالتقابل بين النفس والجسم فى الإنسان . وهناك فرق آخر بين التضاد والثنائية ، هو أن التضاد « جامد » ، يكشف فقط عن وجود تقابل بين شيئين لا يصير أحدهما ولا يتحرك نحو الآخر ، والثنائية كما تكون على هذا النحو ، تكون بين أمرين متقابلين فى ذاتهما ، ولكن يسعى ويتحرك أحدهما نحو الآخر ، كالممكن والواجب . أما النقيض فهو ليس بين أجزاء الشىء الواحد ، وإنما فى طبيعته الواحدة ، على أن يكون أحد طرفيه قائماً بالفعل والآخر يتحول إليه الشىء كلية ، بعد أن يذهب هذا القائم بالفعل ويفنى . ومن هنا كان « النقيض » مبدأ يقوم على الحركة » ، ويستلزم الصيرورة فى الشىء الواحد صاحب الطبيعة الواحدة . وهو لهذا تطور فى مبدأ الثنائية ، الذى هو بدوره تطور لمبدأ التضاد .

● والمبادىء الثلاثة : التضاد ، والثنائية ، والنقيض ، استخدمت فى بحث الميتافيزيقا للاستدلال على وجود العلة العامة للكون ، وفى بحث الدين للاستدلال على وجود الله . وانفرد مبدأ النقيض بأن استخدم أولا فى الاستدلال على سابقية وجود العقل ، وعلى استقلاله فى الوجود عن الحس ، ثم وقف الاستدلال به عند الحس ، دون العلة العامة فى الميتافيزيقا ، ودون الله فى الدين ، ودون العقل فى الفلسفة العقلية . وانتهى أمره لبيان أن الأشياء المحسة تصير إلى نقيضها فى استمرار ، وأن طابع العالم التغير والتحول من طرف إلى مقابله تماماً ، وأن ما فيه لا يخضع لثبات بحال ، سواء كان شيئاً ، أو قيمة ، أو جماعة .

وفى المجتمع بين طبقاته ، بحيث يكون للفرد الحرية ولكن فى نطاق الإنسانية ، ويكون فى المجتمع تفاضل ولكن فى غير طغيان .

والتوازن الذى تطلبه الفلسفة المثالية أن تكون للدولة قيمة عليا ، ولكن يكون الفرد مع ذلك هو صانع الدولة والمجتمع معاً . ولذا يجب على الفرد أن يكون عضواً حراً فى المجتمع ، وعلى المجتمع أن يصون حريته ويرعى مصالحه .

فتوازن الدين والفلسفة . . . توازن « توزيع » و « وتقابل » ، لاتوازن « سلب » ثم « تسخير » !!

إن « الثنائية » أو « النقيض » موجود مع الإنسان نفسه . . . وأحد طرفى « الثنائية » ، هو أحد طرفى « النقيض » فيه ، و « الاستمرار » فى البقاء فى أحد الطرفين « خروج » عن طبيعة الشىء صاحب الثنائية . للإنسان نفس وجسم ، وفيه الاستعداد للحياة والفناء ، وعنده « الإمكان » لأن « ينتقل » من أحد الطرفين إلى آخر . ولكن الحكم عليه بأن يبقى فى طرف الجسمية وحدها ، أو طرف النفسية وحدها ، كالحكم عليه بأن يبقى فى طرف الحياة وحدها فلا يجوز عليه الموت ، أو بأن يبقى فى طرف « العدم » وحـــده فلا يرى الوجود وحياة الموجودين .

والمجتمع كالفرد له ثنائية ، وثنائيته من خصائص طبيعته . . . فليس أفراده متساوين فى « قيمة » ما . جسمية ، أو نفسية ، أو إنتاجية . وكذا فى القيم العرضية كالفن والمعرفة . وإذا كان أفراده مختلفين ، فهناك تقابل فيه ، والتقابل هو الثنائية . . . هذه هى طبيعة المجتمع ، فمن الانحراف عن طبيعة المجتمع إذن . أن يلغى فية التقابل ، أو الثنائية ، لأنها من طبيعته . من الانحراف أن يلغى فيه التفاضل ، كما أنه من الانحراف عن طبيعته أن يترك فيه أحد طرفى التقابل يطغى على المقابل . ووجود التقابل فى المجتمع

إذن خاصة من خواص طبيعته ، وطغيان طرف فيه يعبر عن انحراف عن طبيعته أيضاً .

فحكم الماركسية على بقاء المجتمع فى طرف واحد من طرفى ثنائيته ، وعلى أن فى هذا البقاء خيره الدائم . . . مخالف لطبيعة الشيء صاحب الثنائية ، وبالتالى مخالف لمبدأ « النقيض » الذى قامت عليه .

إن استقامت الثنائية فى تعادل طرفيها ، لا فى إلغاء طرف منهما . و « النقيض » لا يكون نقيضاً إلا إذا بقى له « إمكان » أن يدور بين شيئين متقابلين ، وليس فى تجميده فى طرف واحد ، وإلا لألغى نفسه ولم يصبح نقيضاً .

وإذن . « التوازن » هو علاج الانحراف ، و « العدل » هو وسيلة عدم الانحراف . . . أما « الإلغاء » فهو انحراف آخر فى المجتمع . وسيلغى المجتمع الإنسانى حتما ما طرأ عليه من انحراف ، ولو بعد حين ، لأنه ليس من طبيعته . وستزول الشيوعية ، صاحبة نظام الطبقة الواحدة ، من حياة المجتمع الإنسانى ، لأنها انحراف فيه وخروج عن طبيعته .

وطبيعة أى شيء لا بد أن تكافح ما يتنافر معها . وجعل الجماعة الإنسانية إذن ذات طبقة واحدة — كما يدعو النظام الشيوعى — يدل على إفلاس فى سياسة الجماعة ، وهو كذلك أمارة يأس فى التفكير الماركسى .

الماركسية تنتظر الشيوعية :

الماركسية تؤمن بمبدأى « النقيض » و « التغير » : وتستعين بأحداث التاريخ الاقتصادية فى التنبؤ بصيرورة العالم كله إلى الشيوعية . فإذا صار العالم إلى الشيوعية ، أى إذا تم انتقال الثروة من : المالك . . . إلى الإقطاع . . . إلى الرأسمالية . . . إلى الدولة — عندئذ تكون قد تمت « دورة » الانتقال فى التمليك .

وبما أن طبيعة كل شىء ، له ثنائية ، أو هو يحمل فى نفسه نقيض نفسه ، أى له إمكان الانتقال من حال وصل إليها إلى حال آخر معارضة ومقابلة له — فـ « إمكان » استئناف الانتقال من « تمليك الدولة » ، أى من النظام الشيوعى ، إلى تمليك الأفراد ، قائم ومحتمل . والماركسية التى أقامت الشيوعية — بناء على ذلك — عليها أن تترقب هى نفسها زوال الشيوعية ، وفناءها فيما يقابلها ، وهو تمليك الأفراد . وعندئذ لا بد للعالم من أن تستأنف « دورة » أخرى فى اقتناء الثروة وتمليكها ، ولكنها عندئذ دورة عكسية ، أى تبتدىء من « الدولة » المالكة ، إلى الأفراد من جديد .

واستئناف العالم لدورة أخرى أمر حتمى ، إلا إذا كانت الماركسية تؤمن بنهاية العالم كله ، وعندئذ يبقى النظام الشيوعى إلى فناء العالم . لكنها تؤمن بالخلود للطبيعة المحسة ، لأرض هذا العالم وما عليه من موجودات ، وليس لله ولا للمثل العليا . فإيمانها بخلود الطبيعة من جانب ، وبـ « الانتقال » المستمر من حال إلى حال فيها من جانب آخر ، يؤذن حتما بهزيمة الشيوعية فى كفاح الطبيعة ، وكفاح الوجود صاحب الثنائية .

الإسلام :

أما موقف الإسلام — من بين الأديان السماوية خاصة — فى « توازن الجماعة » فى الجانب الاقتصادى وفى تمليك الثروة ، فقد وضع مبدأ « الميراث » — بين جملة من المبادئ — لضمان هذا التوازن . إذ الميراث تفتيت لرأس المال ، وهو بذلك يحول دون وقوعه فى يد قلة تحتكره ، وبالتالى يحول دون طغيان الرأسمالية . ومن جانب آخر هو تمليك لـ « الأفراد » لا للدولة . . . وبذلك يحول دون حرمان الأفراد من التملك ، كما يحول دون إذلال الأفراد لما يسمى « الدولة » .

ولم يعرف لمبدأ من مبادئ الإسلام أن له هذا التحديد « الرياضى » فى الدقة التى لا تقبل الاحتمال بحال ، مثل ما عرف لمبدأ الميراث . فقد جاء فى سورة واحدة - هى سورة النساء ، وجاء فى جملة من الآيات هى ثلاث[1] ، وجاء فى صيغة تحديد « الحساب » (علم العدد) . هذا التحديد : فى السورة ، وفى الكمية والعدد ، وفى الصيغة — يؤذن بأهمية مبدأ الميراث وبأثره فى المجتمع الإنسانى .

وكما أن الميراث عامل فى « التقليل » بسبب توزيع الأنصبة ، فهو قد يكون عاملا فى « التكثير » والزيادة بسبب ضم نصيب جديد إلى نصيب قائم فعلا ، ولكن بحيث تعود هذه الزيادة من جديد عن طريقه نفسه (أى الميراث) أيضاً إلى « التقليل » .

فإذا وصل الحال فى « التقليل » إلى درجة دنيا لا ينتفع فيها بالمال

(١) آيات : ١١ ، ١٢ ، ١٧٦ من سورة النساء . وهذه ملاحظة يشكر عليها فضيلة أستاذنا الأكبر المرحوم الشيخ محمود شلتوت .

الموزع ، يتدخل مبدأ آخر جاء به الإسلام : وهو مبدأ « التخارج » أو « الاستبدال » .

وأما موقف الإسلام من « القيم » فى حياة الإنسان : فآخر « قيمة » فى نظره ، هى « شهوة البطن » و « شهوة الفرج » ... إن كانت شهوة البطن والفرج تعتبر قيمة ! !

الإسلام يؤكد « إنسانية » الإنسان ، ويرتفع بها فوق حيوانيته .... ويؤكد بالتالى القيمة العليا فى الوجود كله ، وهى « خالق » هذه الإنسانية ؟ الإسلام لا يرى أن الإنسان تخلقه الأرض ، أو يخلقه المجتمع ، وإنما خالقه هو خالق الأرض والمجتمع ، وهو الله ... والإسلام بهذا يقابل الماركسية تماماً.

والتحول المقبل للماركسية ، فى جانب القيم — تطبيقاً لمبدأ « النقيض » — سيكون إلى الإسلام ، دين الإنسان الفرد ، ودين المجتمع ، ودين القيم .

إن الانحراف عن « التوازن » فى الجماعة ذات الإيمان بالله ، أو صاحبة الفلسفة المثالية ، لا يرجع إلى ضعف ذاتى فى قيمة الدين ، كدين ، أو فى قيمة التفكير المثالى ... وإنما يرجع إلى ضعف فى قوة الإنسان التى تصاحبه ، سواء أكانت قوة السلطة التنفيذية ، أو تلك القوة التى تتمرس على فهمه وعرضه . كما أن بقاء النظام الشيوعى حتى اليوم — مدة لا تبلغ نصف القرن — وهى مدة قصيرة فى تاريخ أية جماعة إنسانية ، لا يعود إلى القيمة الذاتية لـ « السلب » و « التسخير » فيه ، أى سلب ملكية الأفراد جميعاً وتسخير الأفراد جميعاً وجعلهم أجراء من أجل لقمة العيش .... وإنما يعود بقاء هذا النظام حتى هذه اللحظة إلى القوة الحارسة التى تصون هذا النظام وتسنده ، وإلى اليقظة

الممثله فى نظام المخابرات والجهاز السرى الدقيق ، ذلك الجهاز الذى تعددت درجاته ، وتنوع إلى أنواع مختلفة ! ! !

أما تقدم الصناعة « الثقيلة » والبحث العلمى فى « الذرة » فى روسيا السوفيتية بعد الحرب العالمية الثانية - فجأة وفى غير انتظار - فيرجع إلى « استغلال » العقلية الألمانية العلمية ، التى وقعت فى الأسر بعد هزيمة الألمان ، والتى نمت من قبل فى ظل نظام البحث الألمانى - وهو نظام يقوم على الحرية ، وعلى احترام الإنسان ، وتقدير الفرد . هو نظام « المثالية » الألمانية ، وعقلية « الواجب » فى السلوك العملى للألمان . ولا يرجع هذا التقدم بحال فى بادىء الأمر إلى وجود « العقلية الخالقة » وتطور هذه العقلية بين أتباع النظام الشيوعى ! ! إذ هو نظام يدفع إلى كمية الإنتاج دون كيفية ، ونظام يمجد العمل بالساعد على العمل عن طريق الفكر . على أن التقدم العلمى المادى يتوقف قبل كل شىء على « المعمل » وأجهزته ، ولا يدل بحال على أن العقلية التى ترصدت حركات « الاختبار » فى المعمل قد بلغت مستوى الإنسانية فى خصائصها ، فى حبها للسلم والخير ، وأنه قد توفرت لها الحرية الفردية فى الرأى والقول والاعتقاد ، وتوفرت لها الكرامة . فى النفس ، والملك ، والعرض ، والبشرية ، بحيث لا تنتهك حرمتها .

والآن نرى أن التجديد فى الفكر الإسلامى فى الوقت الحاضر ، يعيش فى التفكير الغربى الذى خلقه القرن التاسع عشر ، وينقل منه مالا يفيد التوجيه فى الشرق الإسلامى . . . .

● ينقل منه آراء المستشرقين الصليبيين فيما يصور الإسلام على أنه رسالة بشرية لمصلح إنسانى ، أو قائد ناجح ، يرتبط اعتبارها بوقت حياة هذا المصلح

- أو ينقل منه آراء بعض المدارس اليسارية والإلحادية ضد الدين عامة .

ونرى أن « المجددين » في الفكر الإسلامي الحديث في الشرق ، أتباع مرددون ، وليسوا أصحاب حكم ونقد ... تدفعهم رغبة الترديد وسطحية الفهم ، أو يدفعهم الاحتراف ، إلى ترديد ما يرددون ! وهم - لأي واحد من هذه الأسباب - ليسوا أصحاب فلسفة ، ولا أتباع مدرسة فلسفية خاصة ، لأنه تنقصهم « الذاتية » في بناء الفكر ، و « نقده » .

والأدب العربي المعاصر ، بوجه خاص ، يعاني أزمة « انفصالية » في التعبير عن الحياة المعاصرة ، وعن الفكر والتوجيه القائم فيها . وذلك لفقد هؤلاء المجددين استطاعة « الهضم » للغريب ، وبجانب كونهم يعيشون في « ماضي » الآخرين وهم يوهموننا دوما أنهم يعيشون في حاضر الحياة ، وبجانب كونهم يعيشون علـــى « البقايا » التي فقدت اعتبارها في الاتجاهات الإنسانية المعاصرة لدى هؤلاء الآخرين رغم أنهم يطلبون منا أن نعترف لما يقولون بأنه : « جديد » وبأنه صاحب قيمة !!!

الإصلاح الديني

حقيقة الاصلاح الديني في الاسلام :

نعني بـ « الإصلاح الديني » في مجال الإسلام :

● محاولة رد الاعتبار للقيم الدينية ، ورفع ما أثير حولها من شبه وشكوك ، قصد التخفيف من وزنها في نفوس المسلمين . . .

● ونعني به كذلك محاولة السير بالمبادىء الإسلامية ، من نقطة الركود التي وقفت عندها في حياة المسلمين ، إلى حياة المسلم المعاصر ، حتى لا يقف مسلم اليوم موقف المتردد بين أمسه وحاضره ؛ عندما يصبح في غده .

ويخرج عن نطاق هذا الفصل ـ « الإصلاح الديني » ـ في البحث ، تلك المحاولات الفكرية التي يدعى القائمون بها أنها إصلاح أو تجديد في الإسلام ، وهي في واقع أمرها « إخضاع » الإسلام للون مغاير من التفكير ، أجنبي عنه ، سواء في هدفه أو فيما يصدر عنه .

فالكشف عن القيم الذاتية للإسلام ، هو الأمارة التي اتخذناها طابعاً لما سميناه « الإصلاح الديني » .

ولا نقصد بهذا الكشف « الدفاع » عن الإسلام ، لأن هذا الدفاع قد يشتبك مع حماس العاطفة ، فيؤثر على القيمة الذاتية للاسلام . . . وإنما نبغي فحسب : مدلول هذا « الكشف » من فصل ما يتصل بالإسلام ، من تحريف في التأويل ، أو غموض في التفسير ، أو ركود في الفهم .

والإصلاح الديني في مجال الإسلام ـ بهذا المعنى . . . ذو صلة وثيقة بالعصر الذي يتم فيه ، وبالمفكر الذي يقوم بمحاولته ، وبظروف الحياة التي عاش فيها هذا المفكر .

والإصلاح الديني بالمعنى السابق ـ كمحاولة فكرية ، وفي صلاته هذه ـ يغاير الحركات الدينية الأخرى التي تعتمد على « تبسيط » تعاليم الإسلام

وتقريبها من العقلية الشعبية ، كما يغاير تلك المحاولات التى تسير فى دائرة تفسير خاص لتعاليم الدين ، أو تلتزم منهاج مدرسة خاصة من مدارس الفقة ، أو مذاهب الكلام فى العقيدة .

● والإصلاح الدينى ـ بعد هـذا ـ تفكير ومنهج ، يقوم على نقد وبناء ، ويخلص إلى « اعتبار » قيمة واحدة ، هى قيمة الإسلام فى التوجيه الإنسانى .

* * *

ونحن فى عرضنا للفكر الإسلامى الحديث ، نعرض له فى فترة تمتد قرابة قرن كامل ؛ من منتصف القرن التاسع عشر إلى بداية النصف الثانى من القرن العشرين . وبهذا التحديد ، سوف نقصر البحث فى الإصلاح الدينى على هذ المرحلة ، وبالطابع الذى وضحناه من قبل . . . . وهذا وذاك يدعونا إلى استعادة ما كان عليه تفكير القرن التاسع عشر فى الغرب والشرق وما ساد فيه من اختلال توازن القوى الفكرية ، والمادية ، والسياسية والاجتماعية ، بين الشرق والغرب .

لقد كانت ظروف القرن التاسع عشر ، بما تم فيه من استعمار الغرب الشرق الإسلامى ، وبما ساد فيه من التفكير الوضعى الواقعى لدى الغربيين من جانب ، وبما ظهر من ضعف الشرق اجتماعياً ، وسياسياً ، ومن سيطرة « التواكل » على حياة الإنسان فيه من جانب آخر — داعية إلى إيقاظ بعض المفكرين المسلمين ، وحافزة لهم على دراسة ما يجب أن يكون عليه موقف الشرق الإسلامى إزاء :

● السلطة الاستعمارية الصليبية فى بلاد الشرق .

● وإزاء هذا التفكير الغربى المادى الإلحادى ، وما عساه أن يحدثه من أثر سلبى يزيد فى ضعف المسلمين .

• وأخيراً إزاء الضعف المتعدد الجوانب ، والذى طال عليه الأمد ، واستحوذ على نفس الفرد والجماعة ، فى الشعوب الإسلامية .

والإسلام فى نظر هؤلاء المفكرين المسلمين ، أداة الربط القوية بين الجماعات الإسلامية ، كما أنه المصدر الأول لاستعادتهم من جديد قوتهم ، نحو ما كانت لهم هذه القوة يوم أن سادوا ، ولم يخضعوا لغير الله وحده .

أيقظ الاستعمار الغربى الصليبى بعض المفكرين المسلمين ، ووجههم لأن يكونوا دعاة ضد سلطته فى أية بقعة من بقاع العالم الإسلامى . ودعتهم دعوتهم لأن يعتمدوا على « الإسلام » كوسيلة أولى فى إيقاظ شعوب منطقة الشرق الإسلامى ضد هذه السلطة الدخيلة ، التى تصحبها روح « الانتقام » من المسلمين منذ أن انتصروا على الصليبيين فى القرن الثالث عشر ، وفى تجميع قوى هذه الشعوب على العمل على تطهير البلاد الإسلامية منها . ودعاهم اعتمادهم على الإسلام إلى أن يغيروا فى صورة عرضهم إياه ، أو إلى أن يقربوا ويلائموا بين تعاليمه وبين أهداف الحياة القائمة إذ ذاك . . . دعاهم ذلك إلى أن يكشفوا عن الإسلام : مصدر قوة ، وغاية فى نفسها ، مصدر قوة فى الحياة ، وغاية للحياة كذلك . والمسلمون إذا عاشوا به عاشوا أقوياء ، وإذا عاشوا من أجل هدف ما عاشوا من أجل الإسلام وحده ، لأنه رسالة الإنسان فى الحياة وفى العالم الواقعى .

وظهرت فى هذه الفترة ، على مسرح « الإصلاح الدينى » بالمعنى السابق شخصيتان إسلاميتان :

• إحداهما عربية سامية هى شخصية الشيخ محمد عبده
• والأخرى آرية هندية هى شخصية محمد إقبال . . .

وكلاهما عاش فى القرن التاسع عشر ، وأدرك القرن العشرين .

وكلاهما حفظ القرآن الكريم ، ووقف على حياة الشرق بسبب ميلاده وتوطنه فيه ، ورأى حياة الغرب بالارتحال إليه وبالإقامة فيه فترة من الزمن . وكلاهما مال إلى التصوف ، ورأى فى التصوف رفعة النفس الإنسانية وصفاءها ، وقوة احتمالها إزاء الأزمات والأحداث .

إلا أن أولهما كان يعى من الثقافة الإسلامية ، بقدر ما كان الثانى يعى من التفكير الغربى . ومارس أولهما أيضاً الفكر الإسلامى فى دراسته وتدريسه وبحثه ، بقدر ما مارس الثانى دراسة الفكر الغربى وبحثه . وأولهما أدرك مطلع القرن العشرين ، والثانى عاش إلى ما يقرب من نهاية نصفه الأول .

دُفع الشيخ محمد عبده ـ عن طريق جمال الدين الأفغانى ـ إلى مواجهة الاستعمار الغربى وما صحبه من صليبية الغرب فى تشويه الإسلام وتحريفه ، ومن نشر هذا التحريف والتشويه بين قادة الغد من المسلمين .

ودفع محمد إقبال — عن طريق التثقيف والمخالطة للغربيين — إلى مواجهة الفكر المادى الغربى ، وما قام عليه من إلحاد ، وما له من أثر على المسلم المعاصر فى توجيهه وفى علاقته بإسلامه .

واضطر كلاهما إلى أن يكشف عن « قيمة » الإسلام فى دفع المؤمنين به إلى الحياة والعمل فيها ، وقيمته فى نظرته وتصويره للحياة الإنسانية ، فى مواجهة الصليبية الغربية وأهدافها تارة ، أو فى مواجهة الفكر المادى الغربى الإلحادى تارة أخرى .

محمد عبده ، ومحمد إقبال ، كلاهما قام إذن بمحاولة فكرية إسلامية ، أو بحركة إصلاحية فى تعديل المفاهيم الإسلامية ، قصد منها بيان القيمة

الأيجابية فى توجيه الإسلام . وكلاهما دفع إذن إلى هذه المحاولة تحت ضغط عامل خارجى : أحدهما ـ وهو الشيخ عبده ـ تحت ضغط الاستعمار الصليبى وسلطته ، والثانى ـ وهو محمد إقبال ـ تحت ضغط الفكر المادى الطبيعى وسيادته فى أوربا ، وانتشار الدعوة إليه فى الهند خاصة فى ذلك الوقت عن طريق السيد أحمدخان والشاعر التركى توفيق فكرت ـ من دعاة مذهب « أوجست كومت » فى حركة التجديد الإسلامى فى تركيا وكلاهما أخلص فى محاولته ، وبذل مجهودا مشكوراً فيها .

إلا أن محاولة محمد عبده تعتبر قريبة من منطق الثقافة الإسلامية ، بينما محاولة إقبال تعتبر قريبة من منطق التفكير الغربى . وليس معنى ذلك أن أحدهما أقرب إلى روح الإسلام والثانى إلى روح الغرب ، ولكن معناه : أن طريقة التفكير يغلب عليها الطابع الغربى فى الجدل ، وفى تحديد الألفاظ والعبارات ، وإثارة السؤال والإجابة عنه عنده واحد . بينما طابع التفكير فى الشرق ، واستخدام أسلوب اللغة ، وأسلوب المناقشة فيه يسيطر عند الآخر .

وقد عجلنا فى فصل من فصول هذ الكتاب ، بعرض المحاولة الفكرية الإصلاحية التى قام بها الشيخ عبده ، بعد الحديث عن جمال الدين الأفغانى ، للصلة الوثيقة بينهما . إذ تكاد تعتبر حركة كل منهما مكملة لحركة الآخر ، فوق أنه يربطهما رباط واحد ، هو مواجهة الاستعمار الغربى مباشرة فى سلطته . وفى تحريفه للإسلام عن طريق الاستشراق . وهذا الرباط يعتبر بمثابة الدافع والغاية معاً ، فيما ينسب إليهما من تفكير ومحاولة إصلاحية .

أما حركة إقبال الفكرية فقد جاءت متأخرة فى الميلاد ، بعد قيام الاستعمار الغربى الصليبى فى الشرق الإسلامى وتمكنه منه ، وبالأخص

فى الهند وفى مصر ، بزمن طويل . وهى بالأخرى حركة واجهت اتصال الغرب الفكرى بالشرق ، عن طريق الاستعمار ، دون أنْ تواجه هذا الاستعمار مباشرة . ولهذا لا تعتبر استمراراً لحركة الشيخ عبده ، وإن اعتبرت مشاركة لها فى الهدف .

محمد إقبال :

أبرز ما لإقبال (1) من إنتاج يصور محاولته الفكرية الإصلاحية

---

(1) ولد فى سيالكوت بالبنجاب عام ١٨٧٣ ، فى عائلة تعيش على الزراعة ، نزح جدها الأكبر عن كشمير .

تلقى إقبال تعليمه فى طفولته على أبيه ، ثم أدخل مكتباً ليتعلم القرآن . ثم التحق الصبى بمدرسة بعثة الاسكتلندية فى سيالكوت ليكون فى رعاية صديق لأبيه يدرس فيها ، هو مولانا مير حسن ، وكان أستاذاً أديباً متضلعاً فى الآدب الفارسية والعربية . وبعد أن حصل على شهادة الكلية الاسكتلندية بدرجة ممتاز، التحق بكلية الحكومة بلاهور حيث أتم دراسته . وهناك تتلمذ على المستشرق الكبير : سير «توماس رأنولد» ، ومن هذه الكلية حصل على درجتين علميتين كبيرتين.

وبعد أن أتم علومه فى هذه الكلية : اختير لتدريس التاريخ والفلسفة فى الكلية الشرقية بلاهور ، ثم نصب لتدريس الفلسفة واللغة الإنجليزية بكلية الحكومة التى تخرج فيها .

وفى عام ١٩٠٥ التحق إقبال بكمبردج (فى انجلترا) ، ثم بهيدلبرج (فى ألمانيا) ، ثم بميونيخ (فى ألمانيا) — حيث حصل على درجة الدكتوراه فى الفلسفة بعد أن قدم رسالته عن « تطور الفكرة العقلية بإيران » . وفى سنة ١٩٠٨ حصل على درجة فى القانون ، وفى هذه السنة عاد إقبال إلى وطنه .

ومع أن إقبال كان شاعراً وفيلسوفاً ، إلا أنه لم يقطع صلته بالسياسة ، فكان عضواً بالمجلس التشريعى بالبنجاب . وذهب إلى لندن ليشترك فى عامى ١٩٣١ ، ١٩٣٢ فى مؤتمر الدائرة المستديرة . وكان رئيسا لحزب مسلمى الهند ، كما كان مراقبا لمؤتمر (إله أباد) التاريخى ، ورئيسا لجمعية حماية السلام ، التى كانت تشرف على عدد من المؤسسات . ومات اقبال فى ٢١ أبريل سنة ١٩٣٨ ، ودفن بلاهور .

وإقبال هو أول من نادى بضرورة انفصال المسلمين عن الهندوس ، وبوجوب تكوين دولة خاصة بهم يستطيعون فيها أن يظهروا روعة الإسلام ، وأن يحيوا الحياة التى تتمشى مع الدين الحنيف . ومنذ أن أعلن إقبال هذه الفكرة فى عام ١٩٣٠ أصبحت الهدف الرئيسى الذى جاهد =

محاضراته الست التي دعي لإلقائها في مدارس سنة ١٩٢٨ ، وأكملها من بعد ذلك في : إله آباد ، وعليكره ، وعنوان لها : « تجديد الفكر الديني في الإسلام » The Reconstruction of Religious Thought in Islam . وفي هذه المحاضرات ، يمكن للقارئ أن يقف على الدوافع التي دفعت إقبال لمحاولته الفكرية الإصلاحية . . . وعلى العوامل التي أثرت عليه في صياغة تفكيره . . . وأخيراً على الفِكَر الرئيسية التي تتكون منها فلسفته الإصلاحية .

دوافع الإصلاح :

هناك شيء واحد في جملته دفع « إقبال » إلى تفكيره الإصلاحي . هناك تخلف المسلمين عن المشاركة في السيطرة على الطبيعة والواقع ، وفي القوة المادية والاقتصادية ، بجانب القوة الروحية الدافعة التي في الإسلام . . . هناك الفهم الخاطئ من المسلمين للإسلام ، نفذ إليهم بمخالطتهم لغيرهم ، وتمكن منهم بسبب ركودهم وتوقفهم في تدبر معنى الإسلام . . . . هو فهمهم أن هذا العالم الطبيعي الذي يعيش فيه يجب أن تنصرف ، وأن « المادة » شر يجب تجنبها . . . هناك الصوفية الإيرانية - كما يقول إقبال - هي التي أبعدت المسلمين عن حياة الإنسان المسيطر على الطبيعة والواقع ! !

و « إقبال » ، من أجل هذا ، يريد أن يدفع المسلم من جديد إلى العمل

= مملوء شبه القارة لتحقيقه ، إلى أن تم لهم ذلك في أغسطس ١٩٤٧ ، بعد نضال مرير متواصل اشترك فيه جميع المسلمين تحت قيادة القائد الأعظم محمد علي جناح . (منقولة عن كتاب : محمد إقبال - نشر سفارة الباكستان في القاهرة سنة ١٩٥٦) .

ويذكر الأستاذ السيد أبو النصر أحمد الحسيني أن أجداد إقبال كانوا من البراهمة ، وأسلم أحدهم عند اتصاله بصوفي مسلم صادق - ص ٢ ، هامش « تجديد الفكر الديني في الإسلام » الترجمة العربية .

وعدم التواكل . . . يريد أن يدفعه عن طريق الإسلام نفسه إلى فهم أن العالم الذى نعيش فيه ليس أمراً مغايراً تماماً للإنسان نفسه ، ولا بعيداً كل البعد عن روح الله ووجود ذاته المقدسة . . . يريد أن يدفعه إلى القوة ، وإلى الاحتفاظ بالذات والشخصية .

هذا هو العنصر الأساسى الذى دفع « إقبال » إلى تفكيره الإصلاحى . وهو العنصر الذى يتجلى كثيرا فيما يتحدث عنه ـ من دوافع عديدة دفعته إلى هذا التفكير ، أو العنصر الذى يتضح فيما يجده القارىء منشوراً فى كتاباته وشعره . وهذه الدوافع هى :

● المسلم المعاصر : يتحدث « إقبال » عن ظروف المسلم المعاصر ، كدافع من الدوافع التى حملته على الإصلاح . وهى ظروف الإنسان الذى يعيش مردداً بين قديم أصيل خصب ، لم يستطع بوضعه الحالى أن ينقله إلى الحياة كما يحيا غيره ، وبين جديد برّاق : لبريقه خداع يُخشى منه عليه . . .

يقول : « ظل التفكير الدينى فى الإسلام راكداً خلال القرون الخمسة الأخيرة . وقد أتى على الفكر الأوربى زمن تلقى فيه وحى النهضة الإسلامية ، ومع هذا فإن أبرز ظاهرة فى التاريخ الحديث هى السرعة الكبيرة التى ينزع بها المسلمون فى حياتهم الروحية نحو الغرب ! ولا غبار على هذا المنزع ، فإن الثقافة الأوربية فى جانبها العقلى ليست إلا ازدهاراً لبعض الجوانب الهامة فى ثقافة الإسلام ، وكل الذى نخشاه هو أن المظهر الخارجى البراق للثقافة الأوربية قد يشل تقدمنا فنعجز عن بلوغ كنهها (١) .

(١) « تجديد الفكر الدينى فى الإسلام » ترجمة عباس محمود ، طبع دار التأليف والترجمة والنشر ١٩٥٥ — ص ١٤

وهو يشير ـ بهذا المظهر الخارجي البراق للثقافة الأوربية ـ إلى الاتجاه العلمي الجديد ، وهو الاتجاه التجريبي المادي الذي ساد تفكير القرن التاسع عشر فله خطره ـ في نظره ـ على المسلم المعاصر ، إذا لم يعرف هذا المسلم أن الإسلام يطلب « التجربة » في المعرفة ، وإذا لم يعرف أن التاريخ الفكري لأسلافه الأولين أفاد البشرية عامة باستخدام التجربة في نطاق واسع للمعارف الإنسانية .

وهذا الخطر يكمن فيما ينطوي عليه هذا الفكر الجديد من إلحاد . ومن السهل أن ينخدع به كثيرون ، كما انخدع بالفعل به بعض الدعاة له في الهند ، والأحوط إذن ـ هكذا يرى إقبال ـ أن نعيد النظر في تفكيرنا الإسلامي من جانب ، ونمحص هذا الفكر الجديد بروح مستقلة يقظة من جانب آخر :

« ومنذ العصور الوسطى ، وعندما كانت مدارس المتكلمين في الإسلام قد اكتملت ، حدث تقدم لا حد له في مجال الفكر . وكان من نتائج امتداد سلطان الإنسان على الطبيعة أن بعث فيه ذلك إيماناً وإحساساً جديدين بتفوقه على القوى التي تتألف منها بيئته . فظهرت وجهات نظر جديدة ، وحررت مرة ثانية المشكلات القديمة في صور التجربة الحديثة ، وظهرت مشكلات من نوع جديد ، ويبدو أن عقل الإنسان أخذ يشب عن طوق ما يحيط به : من زمان ، ومكان ، وعِليّه ـــ وهي أخص مقولات الجوهرية . . . . إن تصورنا للعقل نفسه بسبيل التغيير ، نتيجة لتقدم التفكير العلمي . فنظرية « إينشتين » جاءتنا بنظرة جديدة إلى الكون ، وقد فتحت آفاقاً جديدة من النظر إلى المشكلات المشتركة بين الدين والفلسفة .

« فلا عجب إذن ، أن نجد شباب المسلمين فى آسيا وفى إفريقيا ، يتطلبون توجيهاً جديداً بعقيدتهم . ولهذا لا بد من أن يصاحب يقظة الإسلام تمحيصٌ بروح مستقلة لنتائج الفكر الأوربى ، وكشف عن المدى الذى تستطيع به النتائج التى وصلت إليها أوربا ، أن تعيننا فى إعادة النظر فى التفكير الدينى فى الإسلام ، وعلى بنائه من جديد إذا لزم الأمر . وأضف إلى هذا ، أنه لا سبيل إلى تجاهل الدعوة القائمة فى أواسط آسيا ـ ضد الدين على وجه عام وضد الإسلام على وجه خاص ـ تلك الدعوة التى عبرت حدود الهند بالفعل . وبعض دعاة هـــذه الدعوة من أبناء المسلمين ، وأحدهم هو الشاعر التركى : توفيق فكرت ، وإنى لأعتزم فى هذه المحاضرات أن أناقش مناقشة فلسفية بعض الأفكار الأساسية فى الإسلام ، على أمل أن يتيح لنا ذلك على أقل تقدير : فهم معنى الإسلام فهما صحيحاً بوصفه رسالة للإنسانية كافة » (١) .

وبهذه المحاولة ، التى يريد « إقبال » أن يحاولها ، يستطيع الإسلام، من وجهة نظره ـ أن يكون له اعتبار عام ، بوصف كونه رسالة للإنسانية كافة ، وعلى الأخص للمسلم ، فى الوقت الذى يسيطر فيه الطابع التجربى على المعرفة الإنسانية . فهذه المحاولة ليست محاولة لإعطاء الإسلام قيمة عامة ، وإنما هى لكشف قيمته فى نظر الإنسان التجربى ، وهو الإنسان الغربى المعاصر ، وفى نظر المسلم الذى يعيش معه فى وقته .

(١) المصدر السابق : ١٤ ، ١٥ : والأستاذ السيد أبو النصر الحسينى ، يؤرخ فى هامش المصدر لهذا الشاعر : بانه كان إلحادى النزعة ، وأنه يعد ركنا من أركان الانقلاب التركى اللادينى الأخير . وقد توفى سنة ١٩١٢ ، (وقد ولد سنة ١٨٦٧) ، وتنصر ابنه فى جلاسجو .

• الإنسان الأوربى المعاصر : ولم يرض « إقبال » للسلم المعاصر ـ بعد أن وضّح حاجته إلى تغيير وضعيته فى الحياة ـ أن يكون صورة الأوربى المعاصر ، كما رضى من قبل صاحب « مستقبل الثقافة فى مصر » أن يكون المسلم فى مصر صورة للأوربى فى السلوك والتفكير ؛ بل وألح فيه إلحاحاً ! ! !

لم يرض « إقبال » ذلك ؛ لأن : « الرجل العصرى بما له من فلسفات نقدية ، وتخصص علمى ، يجد نفسه فى ورطة . فمذهبه الطبيعى قد جعل له سلطاناً على قوى الطبيعة لم يسبق إليه ، لكنه قد سلبه إيمانه فى مصيره هو »[1] ! ! !

و « الإنسان العصرى وقد أعشاه نشاطه العقلى ، كف عن توجيه روحه إلى الحياة الروحانية الكاملة ، أى إلى حياة روحية تتغلل فى أعماق النفس . فهو فى حلبة الفكر فى صراع صريح مع نفسه . . وهو فى مضمار الحياة الاقتصادية والسياسية فى كفاح صريح مع غيره .

وهو يجد نفسه غير قادر على كبح أثرته الجارفة ، وحبه للمال حباً طاغياً يقتل كل ما فيه من نضال سامٍ شيئاً فشيئاً ، ولا يعود عليه منه إلا تعب الحياة ، وقد استغرق فى « الواقع » أى فى مصدر الحس الظاهر للعيان ، فأصبح مقطوع الصلات بأعماق وجوده ؛ تلك الأعماق التى لم يسبر غورُها بعد . وأخف الأضرار التى أعقبت فلسفته المادية هى ذلك الشلل الذى اعترى نشاطه ، والذى أدركه « هكسلى » Huxley وأعلن سخطه عليه »[2] .

« والاشتراكية الملحدة الحديثة ـ ولها كل ما للدين الجديد من حمية وحرارة ـ لها نظرة أوسع أفقا ، لكنها وقد استمدت أساسها الفلسفى

(١) المصدر السابق : ص ٢١٤

(٢) المصدر السابق : ص ٢١٥ ، ٢١٦

من المتطرفين من أصحاب مذهب هيجل « Hegel » ، قد أعلنته العصيان على ذات المصدر الذى كان يمكن أن يمدها بالقوة والهدف . . . وهى (إذن ليست) بقادرة على أن تشفى علل الإنسانية » (1) .

فالأوربى المعاصر إذن — سواء أكان من أصحاب الفلسفة العقلية ، أم من أصحاب فلسفة الحس والواقع ، أم من أنصار الاشتراكية الماركسية الملحدة - لا يجد لنفسه ، استقراراً ولا اطمئناناً ، وهو فى قلق مستمر واضطراب ، إما مع نفسه أو مع غيره .

ومن أجل ذلك لا يريد « إقبال » للمسلم المعاصر أن يكون فى وضع الأوربى المعاصر . وإنما يريد له أن يبقى مؤمناً بإسلامه ، على أن يلائم نفسه مع أوضاع الحياة العصرية وأحوالها وأن يكون يقظاً لتلك « التجربة الاقتصادية الجديدة (الاشتراكية الشيوعية) التى تجرّب على مقربة من آسيا الإسلامية ، وأن نفتح أعيننا على ما ينطوى عليه الإسلام من معنى ، وعلى مصيره » (2) .

● طبيعة الإسلام : و « إقبال » - إذ لا يرضيه وضع المسلم المعاصر فى الحياة ، ولا يريد له أن يكون كالأوربى فى توجهاته - يجد أن الإسلام ، كدين ، له من المزايا ما يدفع المصلح المفكر لتخيره كمصدر توجيه وإيمان . ولو أن الإسلام كان على خلاف ما سيبينه ، لما قام « إقبال » بحركته الفكرية فيما سماه : « تجديد الفكر الدينى فى الإسلام » . وهناك إذن حاجة ملحة لتغيير وضعية المسلم فى حياته الحاضرة ، وليس هناك ما يدفع هذه الحاجة إلى الإسلامُ نفسه . ليس هناك عوض عنه فى أداء مهمته .

(1) المصدر السابق : ص ٢١٦ — ٢١٧

(2) المصدر السابق : ص ٢٠٧

والإسلام له جانب الدين ، وجانب آخر من العقائد والمبادىء الفردية .

فأما فى جانب الدين فيرى « إقبال » أن : « العالم اليوم قد أصبح مفتقراً إلى تجديد بسيكولوجى . والدين هو فى أسمى مظاهره (وهو المظهر الصوفى) ليس عقيدة فحسب ، أو كهنوتا ، أو شعيرة من الشعائر ، هو وحده القادر على إعداد الإنسان العصرى إعداداً خلقياً يؤهله لتحمله التبعة العظمى التى لابد من أن يتمخض عنها تقدم العلم الحديث ، وأن يرد إليه تلك النزعة من الإيمان التى تجعله قادراً على الفوز العظيم بشخصيته فى الحياة الدنيا ، والاحتفاظ بها فى دار البقاء . إن السمو إلى مستوى جديد فى فهم الإنسان لأصله ومستقبله : من أين جاء ، وإلى أين المصير — هو وحده الذى يكفل له آخر الأمر ، الفوز على مجتمع يحركه تنافس وحشى ، وعلى حضارة فقدت وحدتها الروحية ، بما انطوت عليه من صراع بين القيم الدينية والقيم السياسية . والدين — كما بينت من قبل من حيث هو سعى المرء سعياً مقصوداً الوصول إلى الغاية النهائية للقيم ، فيمكنه بذلك أن يعيد تفسير قوى شخصيته — هو حقيقة لا يمكن إنكارها » (١) .

والإسلام — بما له من جانب آخر من العقائد انفرد به دون ما سواه — يذكر « إقبال » أنه وحده هو الذى يستطيع أن يقدم للمسلمين اليوم تلك الديمقراطية الروحية التى هى منتهى غايته ومقصده . . . .

« إن الإنسانية اليوم تحتاج إلى ثلاثة أمور :

- تأويل الكون تأويلا روحيا
- وتحرير روح الفرد

---

(١) المصدر السابق : ص ٢١٧ .

• ووضع مبادىء أساسية ذات أهمية عالمية توجه تطور المجتمع الإنسانى على أساس روحى .

ولا شك فى أن أوروبا فى العصر الحديث قد أقامت نظما مثالية على هذه الأسس ، ولكن التجربة بينت أن الحقيقة التى يكشفها العقل المحض لا قدرة لها على إشعال جذوة الإيمان القوى الصادق ، تلك الجذوة التى يستطيع الدين وحده أن يشعلها . وهذا هو السبب فى أن التفكير المجرد لم يؤثر فى الناس إلا قليلا ، فى حين أن الدين استطاع دائما أن ينهض بالأفراد ويبدّل الجماعات بقضها وقضيضها ، وينقلهم من حال إلى حال .

« إن مثالية أوربا لم تكن . أبدا من العوامل الحية المؤثرة فى وجودها ، ولهذا أنتجت ذاتا ضالة أخذت تبحث عن نفسها بين ديمقراطيات لا تعرف التسامح ، وكل همها استغلال الفقير لصالح الغنى . وصدقونى أن أوربا اليوم هى أكبر عائق فى سبيل الرقى لأخلاقى للإنسان !

« أما المسلم فإن له هذه الآراء النهائية القائمة على أساس من « تنزيل » يتحدث إلى الناس من أعماق الحياة والوجود ؛ وما تعنى به هذه الآراء من أمور خارجية فى الظاهر يترك أثره فى أعماق النفوس . والأساس الروحى للحياة عند المسلم هو إيمان يستطيع أقلنا استنارة أن يسترخص الحياة فى سبيله . وبما أن القاعدة الأساسية فى الإسلام تقول إن محمداً خاتم الأنبياء والمرسلين ، فإنه ينبغى أن نكون من أكثر شعوب الأرض فى الحرية الروحانية . والمسلمون الأول الذين تخلصوا من الرق الروحى فى آسيا الجاهلية ، لم يكونوا فى وضع بحيث يستطيعون إدراك المعنى الصادق لهذا المبدأ الأساسى . فعلى المسلم اليوم أن يقدر وضعه ،

وأن يعيد بناء حياته الاجتماعية على ضوء المبادىء القاطعة (فى الإسلام : كمبدأ التوحيد ، وختم الرسالة . .) ، وأن يستنبط من أهداف الإسلام ، التى لم تتكشف إلى الآن إلا تكشفاً جزئياً ، تلك الديمقراطية الروحية التى هى الغاية الأخيرة للإسلام ، ومقصده »[1] .

وفى وصية « إقبال » لمسلم اليوم : « فعلى المسلم اليوم أن يقدر موقفه . . . » فى آخر هذا النص — تكمن فكرته الإصلاحية . فليست فكرته الإصلاحية شيئاً أكثر من محاولة لإعادة بناء الحياة الاجتماعية الإسلامية على مبادىء الإسلام نفسه : ما كان معروفاً منها بالضرورة ، وما يصح أن يتفقه فيه . كما تكمن الغاية من هذه الفكرة الإصلاحية ، وهى تلك الديمقراطية الروحية التى تقوم على الاعتداد بذات الفرد ، وسيطرته على الطبيعة والواقع ، وإدراكه لحقيقة أصل وجوده ، وهو الله جل شأنه .

اصلاح الفكر الدينى :

كان « إقبال » دقيقاً عندما عبر عن حركته الفكرية بـ « إعادة بناء الفكر الدينى » فى الإسلام ، دون التعبير بـ « الإصلاح الدينى » . لأن أية محاولة إنسانية تدور فى محيط الإسلام ، لا تتعلق بتعديل مبادئه ، طالما أن مصدره وهو القرآن له صفة الجزم والتأكيد والأبدية . وأية حركة « إصلاحية » فى الإسلام بعد ذلك ، هى إذن فى دائرة الفكر الإسلامى حوله ، وفى دائرة فهام المسلمين لمبادئه . وأى « تطور » للإسلام يجب أن يكون بهذا المعنى ، أى فى دائرة أفهام المسلمين وتفسيرهم لتعاليمه . وليس هناك تطور للإسلام نفسه ، لأن الوحى به قد

(١) المصدر السابق : ص ٢٠٧ ـ ٢٠٨ ، (مع الرجوع إلى النص باللغة الإنجليزية وتصحيح الترجمة) .

انتهى على عهد الرسول عليه الصلاة والسلام ؛ كما ختمت برسالته الرسالة الإلهية . ولا يترقب إذن أن يكون هناك إصلاح ديني في الإسلام ، على نحو الذي تم بصنعة « مارتن لوثر » في المسيحية . فعدم التثبت في رواية الإنجيل ، وعدم الاتفاق على رواية واحدة مؤكدة له ، أتاح فتح منافذ عديدة ، دخل منها إلى رسالة المسيح عادات وأفهام أصبحت على مر الزمن جزءاً لا يتجزأ من المسيحية ، وبالتالي أتاح فرصة لإصلاح « لوثر » ومن على شاكلته .

وإصلاح الفكر الديني في الإسلام — عند « إقبال » — يقوم على طلب تغيير الوضع الذي وصل إليه المسلم الآن ، ووصلت إليه الجماعة الإسلامية — وهو وضع الضعيف المتهيب الحياة ، النافر من « الواقع ».... يقوم على مكافحة الهرب من الحياة ، وعدم استطاعة السيطرة على المادة أو الطبيعة .... يقوم على مكافحة « وحدة الوجود » التي تدعو إلى فناء الإنسان في « الحقيقة المطلقة » ، كما تدعو إلى السلبية في الحياة .... يقوم على تأكيد « أنا » وذات الإنسان ، كي يحول دون فنائها أو قهرها .. . يقوم على طلب « الذاتية » بهذا المعنى ، كما يقوم على طلب « الواقعية » بمعنى عدم الفرار من الحياة !!! والواقعية التي يطلبها ليست « إلحاد » المادية الوضعية ، وإنمـــا هي تفادي « البرهمية » و « الصوفية الإشراقية » او التصوف العجمي ، كما يسميه .

يصف « إقبال » وضع المسلم الذي صار وتحول إليه الآن بقوله : « إن المسلم القوي الذي نشأته الصحراء ، وأحكمته رياحها الهوجاء ، أضعفته رياح « العجم » ، فصار فيها كالناي نحولا ونواحا !! وإن الذي كان يذبح الليث كالشاة ، تهاب وطء النملة رجلاه !! والذي كان تكبيره يذيب الأحجار ، انقلب وجلا من صفير الأطيار !! والذي هزأ عزمه

بشم الجبال ، غل يديه ورجليه بأوهام « الاتكال » ! ! والذى كان ضربه فى رقاب الأعداء ، صار يضرب صدره فى اللأواء ! ! والذى نقشت قدمه على الأرض ثورة ، كسرت رجلاه عكوفاً فى « الخلوة » ! ! والذى كان يمضى على الدهر حكمه ، ويقف الملوك على بابه ، رضى من السعى والقنوع ، ولذ له الاستجداء والخشوع ! ! »[1] .

نظرة الاسلام الى العالم الواقعى :

وتقوم فكرته الإصلاحية — بعد أن ذكر الدوافع الثلاثة السابقة — على عنصرين أساسيين :

• تغيير مفهوم عالم الطبيعة أو الواقع ، أو بعبارة أخرى رد هذا المفهوم إلى ما اعتبره المسلمون الأول من كون عالم الطبيعة مجالا لحركة الإنسان وسعيه ومعرفته ، وبالتالى تنحية ما صار إليه مفهومه من كونه « مخيفاً » أو « شراً » .

• شرح بعض المبادىء الإسلامية : كختم الرسالة ، و « التوحيد » ، و « الاجتهاد » ، على أنها عوامل تدفع الإنسان إلى الحركة والسعى فى هذا العالم الواقعى .

وإذن يبغى إقبال من إصلاح الفكر الدينى فى الإسلام ، أن تعود القوة للمسلم ، وأن يرى قوته هذه ليست فى اتباع فلسفة من فلسفات الغرب ؛ بل فى فهم الإسلام فهماً صحيحاً ، على نحو ما فهمه الأوائل ، لا على نحو ما صار إليه الأمر فى عهد الركود .

وفهم الإسلام فهماً صحيحاً سيمكن المسلم من السيطرة على « الواقع »

(١) الدكتور عبد الوهاب عزام : كتاب « محمد إقبال : سيرته ، وفلسفته ، وشعره » ، ص ١٠٠ — ص « منظومة أسرار خودى » ، مطبوعات الباكستان سنة ١٩٥٤ .

والطبيعة — كما تمكن الغربي منها ؛ وفي الوقت نفسه سيبعد عنه جفاف حياة الغربي وقلقه النفسي فيها ، وسيجعله أكثر إلماماً بـ « الحقيقة » .

فالغربي بمذهبه المادي سخر الطبيعة وسيطر عليها ، ولكنه أدرك من « الحقيقة » نوعاً منهـــا فقط ، وهو نوع الحقائق الجزئية . أما « الحقيقة الكلية » — وهي حقيقة « الذات المطلقة » — فلم يصل إليها ؛ بل أنكرها . وكان إنكاره إياها سبب شقوته وقلقه واضطرابه . وهو قد أنكرها لأنه أراد أن يستخدم ذات الوسيلة التجريبية — التي يستخدمها في كشف الحقائق الجزئية ، وهي حقائق الواقع أو الطبيعة — في كشف تلك « الحقيقة الكلية » ، فأخفق في الوصول إليها ، ثم أنكرها عندما عجز عن بلوغها !

فهم الإسلام فهماً صحيحاً — في نظر « إقبال » — يجعل عالم المادة أو عالم الواقع ليس شراً ؛ بل يجعله مجال كفاح ، لـ « الذات » أو لـ « أنا » . وعن طريق هذا الواقع تقوى الذات ، وعن طريق الكفاح فيه ، تكون « ديمومتها » وخلودها ! ! فدوام الذات أو دوام الشخصية يراها « إقبال » في الكفاح لا في الاسترخاء ، ويرى رقيها في تخطي العقبات لا في تفاديها . . . .

« الحياة رقي (وتطور) مستمر ، تسخر كل الصعاب التي تعترض طريقها . وحقيقتها أن تخلق دائماً مطالب ومثلا جديدة . وقد خلقت من أجل اتساعها وترقيها آلات كالحواس الخمس ، والقوة المدركة ، لتقهر بها العقبات .

« وأشد العقبات في سبيل الحياة : المادة أو الطبيعة . ولكن المادة ليست شراً — كما يقول « حكماء الإشراق » ، بل هي تعين الذات على الرقي .

فإن قوى الذات الخفية تتجلى فى مصادمة هذه العقبات ، وإذ قهرت الذى كل الصعاب فى طريقها بلغت منزلة « الاختيار » . والذات فى نفسها فيها « اختيار » و « جبر » ، ولكنها إذا قاربت الذات المطلقة (وهى الله) نالت الحرية الكاملة . والحياة جهاد لتحصيل « الاختيار » ، ومقصد الذات أن تبلغ « الاختيار » بجهادها[1] .

فَتَهَسَمَ الإسلام فهما صحيحا ـ فى نظر « إقبال » ـ يجعل الوجود « وحدات » ، ولكن كون هذه الوحدات حلقات فى سلسلة واحدة ــ هى : الله ؛ والإنسان ، والعالم ــ يجعل الواقعى ليس مغايراً لـ « أنا » كل المغايرة ، وليس مغايراً أيضاً للذات المطلقة (لله) كل المغايرة . . . إن هذا العالم هو تجلى الله ، وإن الوجود كله هو « الأول » و « الآخر » و « الظاهر » و « الباطن » ، هو الله والعالم .

إنه حقيقة واحدة ، لها أصل ومظهر . ولكنه لا يقوم على الاتحاد ، ولا تصير فيه « وحدة » من وحداته « إلى الفناء » فى وحدة أخرى . . . لا يصير العالم فى الإنسان ، ولا يصير فى الله ، كما لا يصير الإنسان إلى الذهاب فى الله . . . . فى الوجود وحدات ثلاث وهى حقائق ، لها شخصيتها وفرديتها . . . وهى تدرك جميعها بـ « التجربة » ، ولكن « التجربة » لإدراك الواقع والعالم المادى غير « التجربة » لإدراك أعلى هذه الحقائق ، وهى « الحقيقة الكلية » . . . .

إن هناك نوعين من التجربة : التجربة الواقعية ، والتجربة الدينية (الروحية ، الصوفية) . . . ولا تضارب بين التجربتين ، ولا بين ما توصل إليهما من حقائق . والصلة بين هاتين التجربتين ، أو بين الحقيقة

(١) المصدر السابق ص ٥٦ ، ٥٧ .

الواقعية والحقيقة الأخرى الروحية الكلية ، هى مركز المحاولة الفكرية لإقبال .

وإذا تضاءل أو تلاشى اعتراض العلم التجريبى المادى على الإسلام كدين ، لم يكن بينهما موضوع للكفاح والخصومة ، وكان المسلم - بتوجيه من دينه - واقعيا ، يجب عليه أن يدرك الواقع والطبيعة ليسود عليها ، ولكن لا ليشق بها . لأنه لا يصح له أن ينسى روحانيته ، وهى إدراكه للذات المطلقة (الله) . . .

« إن المشكلة التى واجهها الإسلام ، كانت فى الواقع ما بين « الدين والحضارة » من صراع متبادل ، وما بينهما فى الوقت نفسه من تجاذب متبادل . ولقد واجهت النصرانية فى أول عهدها المعضلة نفسها ، فكان أعظم ما عنيت به أن تبحث عن مستقر للحياة الروحية قائم بنفسه (مستقل تماماً عن غيره) ، تلك الحياة التى رأى منشئها ببصيرته أنه يمكن السمو بها - لا عن طريق قوى عالم خارجى عن نفس الأنســـان ، وإنما بتجلى عالم جديد فى داخل النفس ذاتها !

« والإسلام يقر هذه النظرية تماماً . . . ويكملها بنظرة أخرى ، هى : أن النور الذى يضىء هذا العالم الجديد المتجلى على هذا النحو (فى نفس الإنسان وداخلها) ليس غريبا عن عالم المادة ؛ بل هو متغلغل فيها . وعلى هذا ، فإن توكيد الروح ، التى سعت إليه النصرانية ، يتحقق - لا باستبعاد القوى الخارجية التى تخترقها أنوار الروح بالفعل - وإنما يتحقق بتنظيم علاقة الإنسان بهذه القوى ، على هدى النور المنبعث من العالم الموجود فى أعماق نفسه »[1] .

(١) كتاب « تجديد الفكر الدينى فى الإسلام » : ١٦ .

لا انفصالية ولا اتحاد في الوجود :

وبهذا النص الأخير :

● يحدد « إقبال » المشكل - الذي يواجه الدين كدين في العصر الحديث : بأنه « ما بين الدين والحضارة من صراع وتجاذب » .

● ثم يحدد موقف المسيحية من هذا المشكل : بأنها تكتفي بالبحث عن عالم مستقل للروحية ، منفصل تماماً عن العالم الخارجي . فعنيت ببحث النفس الإنسانية كمستودع لهذه الروحية ، ووقفت عند حد الطريق أو المنهج الذي تكشف به هذا المستودع . وتركت العالم الخارجي ، وتركت أمر الكشف عنه لمنهج آخر وطريقة أخرى ، دون أن يكون هناك ربط بين المنهجين في الكشف والمعرفة ، وبين الحقيقة « الداخلية » والحقيقة « الخارجية » .

● أما الإسلام : فيرى « إقبال » أن موقفه من هذا المشكل هو في عدم « الانفصالية » ، وفي عدم « الاتحاد » في الوجوه على السواء ... عدم الانفصالية بين « أنا » و « الواقع » ، وعدم الاتحاد بين « أنا » وبين « الذات المطلقة » ، وهي الله . فليس العالم الواقعي مغايراً لـ « أنا » ، حتى هذا الـ « أنا » ينفر منه ويهرب منه ، على أنه شر يجب أن يتجنب . ومن جهة أخرى مهما سما « أنا » وروّض روحه ، وصفّى نفسه ، فلن يبلغ درجة « الإفناء » في « الذات » المقدسة .

وإذن موقف الإسلام من الوجود : هو حمل الإنسان ، أو حمل « أنا » ، على إيجاد الصلة بين الحقيقتين - حقيقة الذات الكلية وهي الله التي هي أصل الوجود ، وحقيقة العالم الخارجي التي تعتبر التجلي لهذا الأصل . وذلك عن طريق استخدام منهج واحد هو المنهج التجريبي ، وعن طريق

أن الحقيقة الداخلية فى نفس الإنسان — وهى التى يصل إليها الصوفى عن طريق الرياضة الروحية - تعين على كشف الحقيقة الأخرى الخارجية . وأن المعرفة السلبية هى : « تنظيم علاقة الإنسان بالعالم الخارجى ، على هدى النور المنبعث من العالم الموجود فى أعماق نفسه » .

التجربة فى مجال الدين والعلم

وربما يفهم أن « إقبال » بتعبيره هنا : « على هدى النور المنبعث من العالم الموجود فى أعماق نفسه » — يميل إلى سيادة الحقيقة الروحية أو الدينية ، وجعلها ذات أثر فى معرفة الحقيقة الخارجية ... وربما يفهم أن معنى ذلك : الحرص على استقلال تلك الحقيقة ، مع أن المنهج التجربى فى البحث ، عند الوضعيين أو الواقعيين ، ليس « اختياراً » لحسب للحقيقة من حيث هى حقيقة ، وإنما هو مع ذلك ينطوى على إنكار ما عدا الحقيقة الخارجية ، وهى الحقيقة الدينية أو الروحية هنا . وإن الفجوة بين المحاولة التى يقوم بها « إقبال » للتوفيق بين الإسلام كمصدر للحقيقة الدينية وبين اتجاه المذهب التجربى باقية ، طالما تُفهم « التجربة » فى الحدود التى رسمها « أوجست كومت » مؤسس المذهب الوضعى فى القرن التاسع عشر .

ولذلك يوضح « إقبال » أن « تجربة » المذهب الوضعى ليست هى الوسيلة المتعينة فى اختيار كل الحقائق ، إذ هناك فرق بين الحقيقة الخارجية التى هى موضوع تجربة المذهب الوضعى ، والحقيقة الأخرى — وهى الحقيقة الدينية — التى لاتخضع لهذه الوسيلة بذاتها . وهذا الفرق يرجع إلى اختلاف مجال الدين عن مجال العلوم التى تشتغل بـ « الطبيعة » — كعلم الطبيعة ، وعلم الكيمياء مثلا .

ويوضح « إقبال » هذا الفرق ، بعد أن يشير أيضاً إلى اعتراض آخر يتصل باعتراض التجريبيين على « الحقيقية الدينية » ـ وهو الاعتراض الكامن فى شرح « فرويد » لنشأة الأديان كتعبير عن « اللاشعور » المكبوت عند الإنسان . وبناء على ما يراه « فرويد » : تكون الأديان كلها خيالات أو رغبات ، أكثر منها حقائق تخضع للتجربة !

« والدين فى رأى أصحاب هذا المذهب ـ مذهب « فرويد » ـ اختراع محض ، خلقته الرغبات البشرية المرفوضة ، لكى تجد « جنة » خيالية لحركة حرة من غير عائق !! وهم يقولون : إن العقائد والآراء الدينية ليست شيئاً أكثر من نظريات بدائية عن الطبيعة ، حاول البشر استخدامها فى تخليص الحقيقة من بشاعتها الأصلية ، وإظهارها فى صورة أقرب إلى هوى القلب مما تسمح به حقائق الحياة . أما أن هناك أديانا ، وصوراً من الفن ، تهيء لنا نوعا من الفرار المزرى من حقائق الحياة ، فأمر لا أنكره . وكل الذى أجادل فيه هو أن هذا الحكم لا يصدق على الأديان كلها . فالعقائد والآراء الدينية لها من غير شك أمارة متيافيزيقية .

« ولكن من الواضح كذلك أنها ـ الأديان ـ ليست تفسيرات لوقائع التجربة ، التى هى موضوع العلوم التى تشتغل بالطبيعة . فالدين ليس علم الطبيعة ، أو علم الكيمياء . لا يبحث عن تفسير للطبيعة ، وفقا لقوانين العلية . . . هو فى الواقع يقصد إلى تفسير مجال مختلف اختلافا كليا ، هو مجال التجربة الإنسانية : التجربة الدينية ، مجال وقائع ، مما لا يمكن أن ترجع إلى وقائع أى علم آخر . وفى الواقع يجب أن يقال ـ إنصافاً للدين ـ إن الدين يتمسك بضرورة التجربة الواقعية

فى الحياة الدينية ، قبل أن يتعلم « العلم » أن يصنع ذلك بزمن طويل .
والخلاف بين الاثنين (الدين والعلم) : ليس بسبب أن أحدهما يقوم على التجربة الواقعية والآخر لا يقوم عليها ، فهما معا يبحثان تجربة واقعية كنقطة للبدء والخروج (فى البحث) وإنما خلافهما بسبب الخطأ فى إدراك أن الاثنين يشرحان نفس « الواقعة » التى هى موضوع التجربة . ونحن ننسى أن الدين يقصد إلى الوصول إلى المعنى الحقيقى لنوع معين من التجربة[1]

« وليس من شك فى أن البحث فى الرياضة الدينية (على نحو ما فى الصوفية) ، بوصفها مصدراً للعلم الإلهى ، أسبق فى التاريخ من تناول غيرها من ضروب التجربة الإنسانية للغاية نفسها »[2] .

ومن التحكم إذن فى نظر « إقبال » ـ أن يؤخذ بمنطق التجربة فى مجال العلوم الطبيعية ، ولا يؤخذ به فى مجال الدين . وإن اختلاف موضوع التجربة ، لا يسوّغ التفرقة فى اعتبار نتائجها . . . ويزيد « إقبال » ذلك توضيحاً فى نص آخر يقول فيه :

« والواقع أن الدين أشد حرصاً من العلم (Science) على الوصول إلى ما هو فى النهاية حق ، لأسباب ذكرتها من قبل . والسبيل لإدراك الحق المجرد فى الدين أو فى العلم تقع فيما يسمى . « تصفية التجربة » . ولكى نفهم هذا ينبغى أن نفرق بين التجربة بوصفها أمراً طبيعياً يدل على ما للحقيقة من سلوك يمكن ملاحظته بالوسائل العادية . وبين التجربة بوصفها دالة على جوهر الحقيقة طبيعتها الذاتية ، فالتجربة بوصفها أمراً

(١) المصدر السابق : ص ٢٣٤
(٢) المصدر السابق : ص ٢٣٤

طبيعياً ، تفسَّر فى ضوء سوالفها السيكولوجية والفسيولوجية . أما بوصفها دالة على جوهر الحقيقة ، فينبغى أن نستعمل فى بيان معناها معايير من نوع آخر .

« فنى ميدان العلم (Science) : نحاول فهم معنى التجربة ، فيما يتعلق بالمسلك الخارجى للحقيقة . أما فى حلبة الدين : فإنا نعتبرها ممثلة لنوع من الحقيقة ، ثم نحاول كشف معناها فيما يتعلق أساسياً بطبيعة تلك الحقيقة ، والخطط الدينية والعلمية متشابهة بوجه ما ، فهما يتناولان فى الحقيقة وصف عالَم واحد ، مع هذا الفرق الوحيد : وهو أن وجهة نظر « الذات » (العواطف والانفعالات) تستبعد بالضرورة من خطة العلم . أما فى خطة الدين فإن « الذات » تؤلف بين ميولها المتضادة ، وتحدث نزوعاً شاملا مفرداً ينتهى إلى نوع من تحويل التجارب تحويلا تركيبياً . والدرس الدقيق لهذه الخطط المتكاملة فى الحقيقة ، فى طبيعتها وغايتها ، يبين أن كلا منها موجه إلى تطهير التجربة فى ميدانه الخاص . . .

« بل إن خطة التصوف الإسلامى - على الأقل - فى سبيل حرصها على أن تكفل رياضة بريئة تماماً من الانفعالات ، قد حرصت على تحريم استخدام الموسيقى فى العبادة ، وأن تؤكد ضرورة صلاة الجماعة اليومية لكى تقاوم ما قد ينشأ من آثار ضارة بروح الجماعة ، نتيجة للتأمل فى أثناء العزلة . فالرياضة الصوفية رياضة طبيعية تماماً ، ولها معنى بيولوجى على أعظم أهمية ، بالنسبة للذات (أنا) . إنها الذات الإنسانية تسمو فوق مجرد التأمل ، وتصلح من زوالها بالوصول إلى الأبدى السرمدى (الحقيقة الكلية) . . .

« فمنتهى غاية الذات (أنا) ليس أن ترى شيئاً ، بل أن تصير شيئاً . والجهد الذى تبذله الذات ، لكى تكون شيئاً ، هو الذى

بكشف لها فرصتها الأخيرة لشحذ موضوعيتها ، وتحصيل ذاتية أكثر عمقاً . . . ترى الدليل على حقيقتها فى قول «كانت» : «أنا أقـدر» ، لا فى قول «ديكارت» : «أنا أفـكر» ! ! وليست غاية مطلب الذات التحرر من حدود الفردية : بل هى على العكس من هذا : تحـديدها تحديداً أدق وأوفى : والعمل الأخير ليس عملا عقلياً وإنما هو عمل حيوى يعمـق من كيان الذات كله ، ويشحذ إرادتها بتأكيد مبدع بأن العالم ليس شيئاً لمجرد الرؤية أو أنه شىء يعرف بالتصور ، وإنما هو شىء يبدأ ، ويعاد بالعمل المستمر . واللحظة التى تعرف فيها الذات ذلك ، هى اللحظة التى تستشعر فيها السعادة العظمى ، وتجتاز فيها أكبر امتحان »[1] .

- وإذن هناك صلة بين الإنسان العالم الواقعى
- وهناك صلة أخرى بين حقيقة هذا العالم الواقعى ، وحقيقة أصل الوجود ، وهى الحقيقة المطلقة (الله)
- وهناك أخيراً اشتراك عن طريق « التجربة » فى إدراك الحقيقة ، وإن كان نوع التجربة يختلف تبعاً للمجال الذى تستخدم فيه .

وهذا الذى يذكره « إقبال » هنـا ـ على هذا النحو ـ يحاول أن ينتزعه من القرآن ، المصدر الأصيل للإسلام ، فيقول :

« وبمـا أن القرآن يسلم بأن الاتجاه التجربى مرحلة لا غنى عنها فى حياة الإنسان الروحية ، فإنه يسوى فى الأهمية بين جميع ضروب التجربة الإنسانية ، باعتبارها مؤدية إلى العلم بالحقيقة النهائية ، التى تـكشف عن الآيات الدالة عليها ، فى نفس الإنسان ، وفى خارج النفس على السواء . فالملاحظة التأملية هى إحدى الطرق غير المباشرة لإيجاد الصلات

(١) المصدر السابق : ٢٢٤ ـ ٢٢٦

بيننا وبين الحقيقة التى تواجهنا (فى الخارج وفى الحس) . ووظيفتها مراقبة هذه الصلات ، كما تنبىء هى عن نفسها فى الإدراك الحسى .

« وهناك طريق آخر للمعرفة . هو الاتصال المباشر مع الحقيقة الكلية ، (وهى الحقيقة الإلهية) كما تعلن هى عن نفسها فى هذا الاتصال .

« وطبيعة القرآن ، هى فقط اعتبار الواقع : من أن الإنسان على صلة بالطبيعة ، ومن أن هذه الصلة - فى بعض حالاتها كوسيلة للتمكن من قوى الطبيعة - يجب ألا تستخدم فى غرض السيطرة غير المشروعة ، بل فى غرض آخر نبيل ، يؤدى إلى تخليص حركة الحياة الروحية فى رقيها وتساميها .

« ولكى نكفل إدراك الحقيقة إدراكا كاملا ، ينبغى أن يكمّل الإدراك الحسى بإدراك آخر ، هو ما يصفه القرآن بإدراك الفؤاد أو القلب (فى قوله تعالى) : « الذى أحسن كل شىء خلقه ، وبدأ خلق الإنسان من طين ، ثم جعل نسله من سلالة من ماء مهين ، ثم سواه ونفخ فيه من روحه ، وجعل لكم السمع والأبصار ، والأفئدة ، قليلا ما تشكرون » (١) .

و « إقبال » يرى الآن بهذا : أن القرآن لا يدعو فحسب إلى أن يمارس الإنسان التجربة فى صلته بالعلم الطبيعى الواقعى ، وفى كشف هذا العالم والوقوف عليه ، بل لا يمانع فى أن يكون هناك فى الدين نفسه مجال تجربة ، هو « القلب » ، وأن الرياضة الدينية لذلك ضرب من ضروب التجربة ، التى توصل إلى العلم ، ولا تقل اعتباراً عن البقية من ضروب التجربة الأخرى فى مجال الواقع والطبيعة .

(١) المصدر السابق : ص ٣٢ - ٣٣

والإنسان - من وجهة نظر الإسلام ، كما يرى « إقبال » - ليس منقطعا عن الطبيعة ؛ بل هو جزء منها ، وعلى صلة ببقية أجزائها . ومعرفة الإنسان لله ، كمعرفته للطبيعة سواء ، هى ركون الإنسان فى النوعين إلى التجربة . ومجال التجربة هنا وهناك هو « الواقع » ، ولا خلاف بين العلم والدين فى ذلك . وإذن صلة العلم بالدين صلة متوازية ومتوازنة : كلاهما يبحث الواقع ، وكلاهما يسلك طريق التجربة فى بحثه إياه ، وكلاهما يكمّل الآخر فى المعرفة والكشف عن الحقيقة . « وكما أن نواحى التجربة العادية تخضع لتأويل «وضوعات الحس لتحصيل العلم بالعالم الخارجى ، فكذلك مجال التجربة الصوفية يخضع للتأويل لتحصيل العلم بالله »[1] .

والفرق بين النوعين من المعرفة كما يرى « إقبال » هو : « أن المعرفة الصوفية معرفة مباشرة ، فمن الواضح أنه لا يمكن أن يطلع عليها ، أى نقلها لإنسان آخر . وذلك لأن الحالات الصوفية أشبه بالإحساس منها بالتعقل ، وما يعلنه الصوفى من تفسير لفحوى محتويات شعوره الدينى يمكن أن يُبلغ الناس على صورة قضايا . ولكن محتويات الشعور الدينى نفسها لا يمكن الاطلاع عليها ، أى (لا يمكن) نقلها » .

أما أن القرآن يحث على العلم التجربى ، وعلى أن يمارس الإنسان التجربة فى تحصيل المعرفة ، فيرى ذلك « إقبال » ، من دلالة مثل هذه الآيات الكريمة : « ألم تر إلى ربك كيف مد الظل ، ولو شاء لجعله ساكنا ، ثم جعلنا الشمس عليه دليلا . ثم قبضناه إلينا قبضاً يسيراً » . . .

(١) المصدر السابق : ص ٢٦   (٢) المصدر السابق : ص ٢٨

« أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت ، وإلى السماء كيف رفعت ، وإلى الجبال كيف نصبت ، وإلى الأرض كيف سطحت » . . . .

ويعلق « إقبال على هذه الآيات بقوله :

« ولا شك أن أول ما يستهدفه القرآن من هذه الملاحظة التأملية للطبيعة ، هو أنها تبعث فى نفس الإنسان الشعور بمن تُعَدُّ هذه الطبيعة آية عليه (وهو الله) . ولكن الذى ينبغى الالتفات إليه هو الاتجاه التجريبي العام فى القرآن ، بما كون فى أتباعه شعورا بتقدير الواقع ، وجعل منهم آخر الأمر واضعى أساس العلم الحديث . وإنه لأمر عظيم حقاً أن يوقظ القرآن تلك الروح التجريبية فى عصر كان يرفض عالم المرئيات ، بوصفه قليل الغناء فى بحث الإنسان وراء الخالق . وكما أشرنا فيما سبق ، يرى القرآن أن العالم له غايات جدية ، فتطوراته المتغيرة تحمل حياتنا على التشكل بصورة جدية . والجهد العقلى الذى نبذله للتغلب على ما يقيمه العالم من عقبات فى سبيلنا ، يشحذ بصيرتنا فيهيؤنا للتعمق فيما دق من نواحى التجربة الإنسانية الأخرى ، فضلا عن أنه يمد فى آفاق الحياة ، ويزيدها خصبا وغنى . واتصال عقولنا بغمرة الأشياء الحادثة هو الذى يدربنا على النظر العقلى فى عالم المجربات . إن الحقيقة تثوى فى نفس مظاهرها ، وإن كان الإنسان يعيش فى بيئة كئود لا يسعه أن يتجاهل عالم المرئيات .

« والقرآن يبصرنا بحقيقة التغير العظيمة ، التى لا يتسنى لنا بغير تقديرها والسيطرة عليها ، بناء حضارة قوية الدعائم . ولقد أخفقت ثقافات آسيا ، بل ثقافات العالم القديم كله ، لأنها تناولت الحقيقة بالنظر العقلى ثم اتجهت منه إلى العالم الخارجى ، فأمدها هذا المسلك بالتفكير

النظرى المجرد من القوة ، وليس من الممكن أن تقام على النظر المجرد وحده ، حضارة يكتب لها البقاء »[1] .

• وإلى هنا أفاض « إقبال » فيما يجب أن يكون عليه موقف الإنسان المسلم إزاء العالم الواقعى ، من إسلامه وكتاب دينه وهو القرآن .

• كما وضح أن وسيلة التجربة هى الوسيلة النافعة لتحصيل المعرفة الحقة ، وأن التجربة كما يمكن أن تستخدم فى الطبيعة والواقع ، يمكن أيضاً أن تستخدم فى مجال الدين ، أى فى معرفة الله ، وهو الحقيقة الكلية .

وأبان أن الإسلام يدعو إلى التجربة بوجه عام ، ولا يحظر استخدامها فى مجال الدين .

• وأخيراً لم يغب عنه أن يكشف عن : أن الرياضة الصوفية نوع من التجربة الدينية يوصل إلى المعرفة ، كما توصل التجربة فى الطبيعة الواقعة إلى إدراك أجزائها العديدة .

• وبعد هذا وذاك ، فرق « إقبال » بين الإسلام والمسيحية : فبينما يرى أن المسيحية لها طابع الميتافيزيقا ، وطابع الوقوف بالمعرفة فيها عند حد مجال الروح ، غير معنية بالعالم الخارجى ـ إذا بالاسلام يتجاوز هذا المجال إلى الطبيعة نفسها ، وذلك عندما نظر إلى الإنسان على أنه كائن ذو صلة بعالم ما يحيط به ، وهو العالم المادى الحسى .

• وتصير دائرة الخلاف بين الدين والعلم على نوع التجربة ـ دون أصلها ـ التى تستخدم فى كليهما .

• كما أنه سلم بمبدأ « التغير » فى العالم ، كأساس لبناء حضارة

---

(١) المصدر السابق ؛ ص : ٢٢٢ .

إنسانية قوية تبنى عليه فى هذا العالم ، ولكنه حدد دائرة هذا التفسير بـ « الطبيعة » دون « القيم » الأخلاقية ، ودون مجال الألوهية .

وكشف فيما مضى عن الخطأ الذى وقع فيه مذهب « الوضعية » من إنكاره الألوهية الدينية ، ومن إخضاعه القيم الدينية لمبدأ « التغير » ، وأبان أن هذا الخطأ هو فى أن تجعل « التجربة » التى تستخدم فى الطبيعة وسيلة عامة لكل أنواع المعرفة التى يمكن أن يحصلها الإنسان . ورأى أن ما يجب أن يتبع حتما فى تحصيل المعرفة هو « التجربة » ، ولكنها تختلف باختلاف مجالات « الواقع » ، وأن إدراك القلب وسيلة من وسائل التجربة لا تقل فى تحصيل اليقين والكشف عن الحقيقة عن الإدراك الحسى ، الذى هو الوسيلة المفضلة عند « الوضعيين » .

● والإسلام إذن ـ فى نظر « إقبال » ـ يتميز عن الأديان كلها ، وفى مقدمتها المسيحية . . . كما يتميز عن الميتافيزيقا والفلسفة العقلية . وهو بتميزه هذا لا يقف فى الخصومة مقابل المعرفة التجريبية ، أو مقابل « الوضعية » التى سادت القرن التاسع عشر ، وخاصمت الدين ، والميتافيزيقا ، والمثالية العقلية . هو خارج عن محل النزاع ، ولذا لا يوجه إليه نقد ، ولا يرمى بالعجز الذى وجهته « الوضعية » ورمت به ما عداها من مذاهب المعرفة ، ومصادر العلم والحقيقة ، فلسفة ودينا على السواء .

وهذا مما يجعل للموافق لإقبال على فلسفته هذه ، أن يعيد القول هنا مرة أخرى : بأن « التجديد » فى الفكر الإسلامى بنقل بعض مذاهب التفكير الأوربى فى القرن التاسع عشر ، واستخدامها فى التقليل من قيمة الإسلام ـ ترديد لأمر ليس له موضوع فى المجتمع الإسلامى ، وليس له صلة بالإسلام ، كمصدر توجيه فى هذا المجتمع .

وحدة الذات الإنسانية ، وخلودها :

وضح « إقبال » حتى الآن ، قيمة العالم الواقعى ـ وهو عالم الطبيعة والمادة ـ بالنسبة للإنسان المسلم ، كما وضح أنه مطلوب من جهة المسلم أن يتصل به اتصال المكتشف المجرب ، كى يسيطر على قواه ، ولكن لتنمية روحانيته لا لهدف آخر غير نبيل . وأكد هذه القيمة فى غير نص من النصوص الكثيرة ، التى اضطررنا لنقلها هنا ، ليخلص إلى :

- أن المسلم « واقعى » بحكم دينه . . .
- وأنه ليس برهبانى مسيحى ، ولا بصوفى من أصحاب فكرة « الفناء » . . .
- وإلى أن فهمه « الابتعاد » عن هذا العالم لما فيه من « شر » ، يجب أن يتغير إلى النقيض .

وهذا التغير فى فهم العالم المادى ، إحدى الفكر التى طلب إقبال إعادة بنائها وتجديدها على أساس إسلامى خالص فيما سماه : « تجديد الفكر الدينى فى الإسلام » .

وضح إقبال هذا كله ليدفع المسلم إلى الحركة نحو واقع الحياة ، وإلى أن يشارك الغربى فى هذه الحركة ، لا تقليداً له ، ولكن بوحى داخلى من ثقافته الإسلامية .

وهنا نجد إقبال فيما يصور عليه « ذات » الإنسان ، وفيما يمنحها من استقلال ، وفيما يراه فيها من حركة مستمرة وإبداع يتجدد ، يشبه « الخلود » فى الدوام وعدم الانقطاع بما يسمى « الموت » ـــ يدفع المسلم إلى الحركة فى العالم الواقعى مرة أخرى ، وإلى العمل فى قوة . . . .

وفيما يذكره ـــ بعد ذلك ـــ من الحديث عن « الحقيقة الكلية » (الله ، وعن الرياضة الصوفية كطريق لكسبها وتحصيلها ـــ يبغى به « التوازن » ، أو يقصد إلى دفع أضرار الواقعية البحتة ، وأخطار

نتائجها التى تتمثل فى عدم الاستقرار ، وشقاء النفس ، وكفاحها المرير من أجل المال . . .

« الحياة كلها فردية ، وليس للحياة الكلية وجود خارجى . حيثما تجلت الحياة تجلت فى شخص ، أو فرد ، أو شىء . . . والخالق كذلك فرد ، ولكنه أوحد لا مثيل له » [1] .

« إن لذة الحياة مرتبطة باستقلال « أنا » ، وبإثباتها ، وإحكامها ، وتوسيعها . وهذه الدقيقة تمهد إلى فهم حقيقة الحياة بعد الموت » [2] .

وبهذين النصين — مع نصوص أخرى ستأتى — يشير « إقبال » إلى رأيه فى الإنسان : يراه فرداً لا جماعة أى أن الجماعة تتكون منه ولا تخلقه هى . . . هو أصلها وليست هى أصلا له . . . يراه مستقلا لا يفنى فى غيره ، حتى فى ذات الله لا يفنى فيها ، عن طريق الرياضة الصوفية ، كما فهم خطأ من يفسر قول الحلاج : « أنا الحق » على أنه الإفناء فى الله . . . يرى ذات الإنسان أبدية خالدة ، ولها ديمومة وخلود فى العمل ، وأن « الموت » حالة « استرخاء » ، و « البعث » بمثابة « جرد البضائع » ، و « النار » إدراك لألم الإخفاق فى السعى ، و « الجنـــة » إدراك لسعادة الفوز على قوى الإنحلال .

أراد « إقبال » أن يشعر المسلم بنفسه ، وبقيمته فى الحياة ، وأن يحمله على أن يعتد بنفسه كقوة (خالقة) على نحو ما تصور (نيتشة) « الإنسان المتفوق » . وبتكون هذا الشعور عنده ، يندفع فى الحياة وإلى الحركة فى (الواقع) ، الذى أصبح معبداً له الآن ، بعد أن أعيد

(١) كتاب : إقبال ، سيرته وفلسفته ، وشعره : (منظومة أسرار خودى) ص ٥٦ .

(٢) المصدر السابق : ص ٢٥٤

النظر إليه ، من الوجهة الإسلامية ، وأصبح فى نظر « إقبال » ، يرى على أنه ليس شراً ، وأنه المجال الطبيعى لحركة الإنسان وتنمية ذاتيته .

ولكن ما أراده « إقبال » الانسان المسلم ، كى يقوى ويندفع فى الحياة ، وفى بحث الواقع — خرج به تفسير الإسلام أحياناً على نحو لا يخالف فيه الجمهرة الكثيرة من مفسرى القرآن فحسب ؛ بل على نحو يجعله متسكلفاً فى تخريج نصوصه على حسب أساليب اللغة العربية . وربما ينزلق به تكلفه فى التخريج ، إلى باب « التحريف » فى التأويل .

فمن وحدة الذات يذكر أيضاً :

« أرى أن هدف الإنسان الدينى والأخلاقى إثبات ذاته لا نفيها ، وعلى قدر تحقيق انفراده أو وحدته يقرب من هذا الهدف . قال الرسول صلى الله عليه وسلم : (تخلقوا بأخلاق الله) ، فكلما شابه الإنسان هذه الذات الوحيدة ، كان هو كذلك فرداً بغير مثيل . . . إنا نسأله : ما الحياة ؟ . وواضح أن الحياة أمر فردى ، وأعلى أشكاله (التى ظهرت حتى اليوم) . « أنا » : وبها يصير الفرد مركز حياة ، مستقلا قائماً بنفسه ، فالإنسان من الجانبين الجثمانى والروحى ، مركز حياة قائم بنفسه ، ولكنه لمَّا يبلغ مرتبة الفرد الكامل هو الأقرب إلى الله ، ولكن ليس القصد من هـــذا القرب : أن يفنى وجوده فى وجود الله ، كما تقول فلسفة الإشراق ، بل هو على عكس هذا ، يمثل الخالق نفسه »[1] .

كما يقول :

(١) المصدر السابق : ص ٥٦ :

« يؤكد القرآن للنفس الإنسانية بأسلوبه البسيط ، حريتها وخلودها المفعم بالقوة ، كما يؤكد شخصية الإنسان وفرديته . وله — فى نظرى — رأى معين محدد فى مصير الإنسان بوصفه وحدة من وحدات الوجود . وهذا الرأى فى شخصية الإنسان وفرديته — وهو رأى يستحيل معه أن تزر وازرة وزر أخرى ؛ بل يقتضى أن كل امرىء بما كسب رهين — هو الذى أدى بالقرآن إلى رفض فكرة الفداء »[1] ،

والإنسان محتفظ بفرديته واستقلاله ، لا تسلبه الرياضة الصوفية هذا الاستقلال بحال . وتاريخ « الرياضة » فى الإسلام يؤكد أنها تجعل الإنسان كما قال الرسول : يتخلق بأخلاق الله . وقد عبر عنها بعبارات مثل : « أنا الحق » [الحلاج] ، و « أنا الدهر » [النبي محمد] ، و « أنا القرآن الناطق » [على] . و « سبحانى » [بايزيد] .

« وفى التصوف الإسلامى الرفيع ليس معنى أن إرادة الإنسان هى عين إرادة الله ، أن النفس الإنسانية تمحو شخصيتها هى بنوع من الاستغراق فى الذات غير المتناهية ؛ بل الأحرى أن الذات غير المتناهية تدخل بين أحضان محبها المتناهى ! »[2] .

وفى خلود هذه الذات الإنسانية المستقلة أبداً ، يقول « إقبال » : « إن خلود الذات أمل ، من أراد أن يظفر به فليجد ويدأب لبلوغه . والظفر به موقوف على أن نسلك طريقاً للفكر والعمل فى هذه الحياة ، يعيننا على حفظ حالة التوتر : (الكفاح فى الحياة) . ولا يستطيع إبلاغنا

(١) تجديد الفكر الدينى فى الإسلام : ص ١٠٩

(٢) المصدر السابق : ص ١٢٦

هذا الأمل دين « بوذا » ، ولا التصوف العجمى ، ولا ما إلى هذين من نظم الأخلاق الأخرى . ولقد أضرت بنا هذه الطرق فأضرعتنا وأنامتنا . إن هذه المذاهب هى الليالى فى أيام حياتنا .

« وإن قصدنا بأفكارنا وأعمالنا إلى حفظ حالة التوتر فى ذواتنا ، فأغلب الظن أن صدمة الموت لا تستطيع أن تؤثر فيها . . . تعرض بعد الموت حال من « الاسترخاء » يسميها القرآن الحكيم : « البرزخ » ، وتدوم هذه الحال حتى الحشر . ولا تبقى بعد الاسترخاء إلا النفوس التى أحكمت ذواتها أيام الحياة »[1] .

إن « إقبال » هنا شاعر فى تصويره خلود النفس . . . إنه لا ينكر البعث ولا الحشر ، كما لا ينكر موت النفس من قبل . . . إنه يحرص على فردية الإنسان ليجعلها مصدر قوة ، ويحرص على أن تعمل وتفكر ، لا أن تتواكل وتستجدى . النفس العاملة القوية هى النفس التى تحيا فى هذه الحياة ، وهى النفس التى تستمر لها الحياة فى دار الجزاء ، وعندئذ يكون « الموت » بمثابة مرحلة انتقال . فهى فى عملها مستمرة ، وفى حياتها مستمرة كذلك ، فهى خالدة بهذا المعنى .

هو يريد أن يحرض الإنسان المسلم على القوة والعمل . يريد أن يدفعه دفعاً ، ولكن من ذاته لا من خارج ذاته . إنه يعشق القوة ، ويعشق العمل ، أو أنه يتوق إلى أن يرى المسلم قوياً عاملا ، غير مستذل وغير متواكل ، إن المؤمن القوى خير من المؤمن الضعيف .

(١) محمد إقبال : سيرته ، وفلسفته ، وشعره ، (أسرار خودى) ص ٥٨

« حياة العالم من قوة الذات . . . فالحياة على قدر ما فيها من هذه القوة ، فالقطرة حين تقوى ذاتها تصير دُرّة ، والجبل إذا غفل عن ذاته انقلب سهلا وطغى عليه البحر »[1] . « لا تبغ رزقك من نعـــمة غيرك ، ولا تستجد ماءً ولو من عين الشمس ، واستعن الله وجاهد الأيام ، ولا تُرِق ماء وجه الملة البيضاء . طوبى لمن يحتمل الضر من الحرور والظمأ ، ولا يسأل الخضر كأساً من ماء الحياة »[2] .

والخلود بهذا المعنى ـ لا بمعنى إنكار الموت ، أو إنكار فناء العالم وعدم البعث ـ يزيد فى شرحه « إقبال » مرة أخرى . إذ يقول أيضاً :

« إن النهاية ، أى انقضاء الأجل ليس بلاء . . . . [إن كل من فى السموات والأرض إلا آتى الرحمن عبداً . لقد أحصاهم وعدّهم عداً . وكلهم آتيه يوم القيامة فرداً] ، وهذا أمر بالغ الأهمية ينبغى أن يفهم على وجهه الصحيح ، حتى نضمن فهم رأى الإسلام فى الخلاص فهماً واضحاً . فالإنسان ـ أو الذات المتناهية ـ بشخصيته المفردة ، التى لا يمكن أن يستعاض عنها بغيرها ، سيق بين يدى الذات غير المتناهية ، ليرى عواقب ما أسلف من عمل ، وليحكم بنفسه على إمكانيات مصيره [وكل إنسان ألزمناه طائره فى عنقه ، ونخرج له يوم القيامة كتاباً يلقاه منشوراً . اقرأ كتابك ، كفى بنفسك اليوم عليك حسيباً] .

« فأيا كان المصير النهائى للإنسان ، فإنه لا يعنى فقدان فرديته . والقرآن لا يعد التحرر التام من التناهى أعلى مراتب السعادة الإنسانية ؛

(١) المصدر السابق : ص ٧٤
(٢) المصدر السابق : ص ٧٨

بل « جزاؤه الأوفى » هو فى تدرجه فى السيطرة على نفسه ، وفى تفرده ، وقوة نشاطه بوصفه روحاً . حتى أن منظر « الفناء الكلى » الذى يتحدث عنه القرآن فى قوله : [يوم ينفخ فى الصور] الذى يسبق يوم الحساب مباشرة ، لا يمكن أن يؤثر فى كمال الروح التى اكتملت نمواً : [ونفخ فى الصور فصعق من فى السموات ومن فى الأرض إلا من شاء الله] . ومن يكون أولئك الذين ينطبق عليهم هذا الاستثناء ، إلا الذين بلغت أرواحهم منتهى القوة ؟ وتصل الروح إلى أسمى مرتبة فى هذا النمو ، عندما تكون قادرة على تملك النفس تملكاً تاما ، حتى فى مقام الاتصال بالذات المحيطة بكل شىء ، فتكون الروح كما جاء فى القرآن فى وصفه لرؤية النبى للذات الأولى : [ما زاغ البصر وما طغى] . وهذا هو المثل الأعلى للإنسانية الكاملة فى الإسلام »(1) .

« . . . فالإنسان فى نظر القرآن ، متاح له أن ينتسب إلى معنى الكون وأن يكون خالداً . . . إن كائناً اقتضى تطوره ملايين السنين ، ليس من المحتمل إطلاقاً أن يلقى به كما لو كان من سقط المتاع . وليس إلا من حيث هو نفس تتزكى باستمرار ، إذ يمكن أن ينتسب إلى معنى الكون : [ونفس وما سواها ، فألهمها فجورها وتقواها ، قد أفلح من زكاها ، وقد خاب من دساها] . وكيف تكون تزكية النفس وتخليصها من الفساد ؟ إنما يكون ذلك بالعمل : [تبارك الذى بيده الملك وهو على كل شىء قدير ، الذى خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملا وهو العزيز الغفور] .

---

(1) كتاب : تجديد الفكر الدينى فى الإسلام : ص ١٢٤ ، ١٣٥

« فالحياة تهيء مجالا لعمل النفس ، والموت هو أول ابتلاء لنشاطها المركب . وليست هناك أعمال تورث اللذة ، وأعمال تورث الألم ؛ بل هناك أعمال تكتب للنفس البقاء ، أو تكتب لها الفناء . فالعمل هو الذى يعد النفس للفناء ، أو يكفيها لحياة مستقبلة . ومبدأ العمل الذى يكتب للنفس البقاء هو : احترامى للنفس فىّ وفى غيرى من الناس . وعلى هذا فالخلود لا تناله بصفته حقاً لنا ، وإنما نبلغه بما نبذل من جهد شخصى . والإنسان مرشح له لا غيره .

« وأكبر ما وقعت فيه المادية من خطأ يبعث على الأسف ، هو القول بأن الشعور المتناهى يستنفد موضوعه . والفلسفة والعلم ليسا إلا طريقة واحدة من طرق البحث فى هذا الموضوع . ولكن هناك طرائق أخرى متاحة لنا . وإذا كان العمل قد أمد الروح من القوة بما يكفل لها مواجهة الصدمة التى يحدثها فناء البدن ، فإن الموت يكون مجازاً لا غير ، إلى البرزخ الذى جاء وصفه فى القرآن » (١) .

والخلود ، كما يقول « إقبال » ، ليس حقاً للإنسان ، إنما هو غاية وهدف ووسيلته العمل وحده . . . . وهو استمرار للحياة ، والموت فقط ابتلاء .

« والبعث إذن ليس حادثاً يأتينا من خارج ، بل هو كمال لحركة الحياة فى داخل النفس . وسواء أكان البعث للفرد أم للكون ، فإنه لا يعدو أن يكون نوعاً من « جرد البضائع » أو الإحصاء لما أسلفت

(٢) المصدر السابق : ص ١٢٦ ـ ١٣٧ .

النفس من عمل وما بقى أمامها من إمكانيات . . . على أن القرآن يرى أن البعث يكسب الإنسان حدة فى البصر . [لقد كنت فى غفلة من هذا ، فكشفنا عنك غطاءك ، فبصرك اليوم حديد] — يرى بها مصيره الذى كسبه لنفسه معلقاً بعنقه [وكل إنسان ألزمناه طائره فى عنقه] (١) .

« أما الجنة والنار فهما حالتان ، لا مكانان . ووصفهما فى القرآن ، تصوير حسى لأمر نفسانى ، أى لصفة أو حال . فالنار فى تعبير القرآن : [نار الله الموقـــدة التى تتطلع على الأفئدة] — هى إدراك أليم لإخفاق الإنسان بوصفه إنساناً . أما الجنة فهى سعادة الفوز على قوى الانحلال .

« وليس فى الإسلام لعنة أبدية . . . ولفظ الأبدية الذى جاء فى بعض الآيات وصفاً للنار . يفسره القرآن نفسه بأنه حقبة من الزمان [لابثين فيها أحقاباً] والزمان لا يمكن أن يكون مقطوع النسبة إلى تطور الشخصية انقطاعاً تاماً . فالخلق ينزع إلى الاستدامة ، وتكييفه من جديد يقتضى زماناً . وعلى هــذا ، فالنار كما يصورها القرآن ليست هاوية من عذاب مقيم يسلطه إله منتقم ؛ بل هى تجربة للتقويم ، قد تجعل النفس القاسية المتحجرة تحس مرة أخرى بنفحات حية من رضوان الله . وليست الجنة كذلك أجازة أو عطلة ، فالحياة واحدة ومتصلة ، والإنسان دائماً قدماً ، فيتلقى على الدوام نوراً جديداً من « الحق غير المتناهى » ، الذى هو : [كل يوم هو فى شأن] . ومن يتلق نور الهداية الإلهية ليس متلقياً سلبياً فحسب ، لأن كل فعل لنفس حرة يخلق موقفاً جديداً .

---

(١) ص ١٣٨ ، ١٤٠ ، ١٤١ ، المصدر السابق .

وبذلك يتيح فرصاً جديدة تتجلى فيها قدرته على الإيجاد » [1] .

وبهذا الاتصال فى حياة الإنسان ، رفع « إقبال » الفجوة بين « الدنيا » و « الآخرة » ، وجعل الحياة الإنسانية خط سير لا ينهيه الزمان ، ومجال عمل مستمر متجدد . . .

وما أتى به الإسلام من عقائد البعث ، والحشر ، والبرزخ ، مما يفهم منها أنها تصور حلقة فى تاريخ الوجود ، تنتهى بها حياة وتبتدئ بها حياة ثانية ـ ليس إلا تصويراً لمرحلة ابتلاء ، وليس إلا إحصاء لأعمال الإنسان السابقة ، يعقبها استئناف سير الحياة وحركة العمل الإنسانى من جديد .

وما أتى به أيضاً من عقائد مثل : الجنة والنار ، مما يفهم منها أنها تحدد مكان حياة أخرى مستقلة تماماً عما مضى فى حياة الإنسان الدنيا ـ ليس أيضاً إلا تصويراً لذلك الشعور الإنسانى الذى يصحب نوع النتيجة التى أتى بها الإحصاء فى مرحلة ما قبل استئناف السير وحركة العمل فى دائرة الإنسان . والجنة ليست إلا شعور الإنسان بالبقاء ، والفوز فى الكفاح الماضى ، والنار ليست أيضاً إلا شعور الإنسان بخيبة أمله وفشله فى هذا الكفاح السابق . . . ومعنى ذلك أنه يجوز للإنسان الذى فشل فيما مضى أن يفوز فى كفاحه المستأنف ، فيشعر بالبقاء والخلود ، أو تكون له « الجنة » من جديد . وخيبة الأمل إذن موقوتة ، والنار إذن ليست أبدية ، إذ هى لمدة ما ! !

حياة دائمة متجددة ، وعمل مستمر ، وكفاح متواصل ، ليس هناك تكرار ، وليس هناك مدار دائرى للحركة ، إنما هناك خط مستقيم لانهائى ـ ذلك كله يصور مجال الإنسان فى الوجود . . .

(١) المصدر السابق : ص ١٤١

فردية ذاته لا تمحى ، ووجوده لا يبلى . وقربه من « اللانهائى » هو غاية حركتة فى سيره وفى عمله .... ليس بعد هذا القرب نهاية ؛ لأن ذات « اللانهائى » دائمة فى وجودها ، وفى خلقها . . . .

هذا التصوير كله يصور به « إقبال » وجود الإنسان وحياته ، كى يعمل الإنسان طالما ليست لحياته نهاية ، وليدفع اليأس عن نفسه طالما تتجدد فرص الكفاح والنجاح فيه ، وطالما تختفى « الأبدية » ـ كصفة ـ لخيبة أمله وإخفاقه .

أما كيف أن « إقبال » حمل النصوص القرآنية التى أوردها على المعنى الذى أراده ـ وربما خالف فيما أراده من معنى كثيرين من علماء المسلمين قبله ـ فذلك شيء سنشير إليه ، عند « التعليق » على تفكيره التجديدى الإصلاحى ، عقب الفراغ من عرضه ، تحت عنوان : « إقبال ، فيما أرى » .

الذات الكلية :

يريد « إقبال » ، فيما يتحدث به هنا عن « الذات الكلية » ، أن يوضح أن الله هو حقيقة الوجود ، أو وحدة الوجود ، وأن دليل وجوده هو التجربة ، ولكنها تجربة الدين ، وليست تجربة الطبيعة . كما يوضح أنه لا ينفصل عن العالم الطبيعى ، أو الواقعى ، لا على معنى أنه حال فيه ، ولكن على معنى أن ذات الله تجلت فيه . والعالم الطبيعى أو الواقعى باق طالما هو تجلى الله ...

« والذات الأولى توجد فى « ديمومة » بحتة ، ينقطع فيها التغير عن

أن يكون تعاقباً لأحوال متخالفة ، وتكشف الذات عن صفتها الحقة باعتبارها خلقاً مستمراً [وما مسنا من لغوب] ، [لا تأخذه سنة ولا نوم] . . . و « وجود الله » هو تجلى ذاته ، لا السعى وراء مثل أعلى يراد الوصول إليه . (وما لم يقع بعد) معناه بالنسبة للإنسان : السعى والطلب وقد يعنى الإخفاق ، أما (ما لم يقع بعد) بالنسبة لله فيعنى : تحققاً لا يخفق لإمكانيات وجوده ، تلك الإمكانيات الخالقة غير المتناهية ، التى تحتفظ بوحدتها التامة الكاملة خلال تجليه فى الوجود[1] » .

« ولعنا الآن فى موقف يجعلنا ندرك معنى الآية : [وهو الذى جعل الليل والنهار خلفة لمن أراد أن يذكر أو أراد شكوراً] . . . فقد أدى بنا التفسير الدقيق لتعاقب الزمان — كما يتجلى فى أنفسنا — إلى فكرة عن الحقيقة القصوى ، هى أنها « ديمومة » بحتة يتداخل فيها الفكر ، والوجود ، والغاية ، لتؤلف جميعاً وحدة متكاملة . ولا نستطيع إدراك هذه الوحدة إلا من حيث هى وحدة نفس متحققة الوجود ، محيطة بكل شىء ، هى الينبوع الأول لكل حياة فردية ، وكل فكر فردى[2] » .

والذات الكلية ليست ذاتا منعزلة عن هـذا العالم ، وليس هذا العالم (غيراً) لها .

و « الذات الأولى » فى تعبير القرآن ، غنية عن العالمين : [فإن الله غنى عن العالمين] . . . أما ما عداها فلا يستطيع أن يدعى أنه ذات أخرى مقابلة لها ، وإلا وجب أن تكون الذات الأولى كذواتنا

(١) المصدر السابق : ص ٢٧٢

(٢) المصدر السابق : ص ٦٦ ، ٦٧ .

المتناهية ، بينها وبين الغير المقابل لها نسبة مكانية . وما نسميه « الطبيعة » أو « غير الذات » ، وليس إلا لحظة عابرة فى وجود الله . ووجود الله من ذاته لا من غيره ، وهو وجود أزلى مطلق . ويستحيل علينا أن نتصور فى عقولنا هذه الذات تصوراً كاملا ، فهو كما يقول القرآن الكريم : [ليس كمثله شيء ، وهو السميع البصير] .

« وبعد : فإن العقل لا يمكن أن يتصور نفسا من غير أن تلحقها صفة ، أى من غير منهج مطرد من السلوك . والطبيعة ، كما رأينا(١) ، ليست ركاماً من مادية بحتة شاغلة للفراغ ، بل هى بناء من حوادث أو منهج منتظم من السلوك . وهى بوصفها هذا ، أساسية بالنسبة للذات الأولى . فالطبيعة بالنسبة للذات الإلهية ، كالصفة بالنسبة للنفس الإنسانية ، وهى فى التعبير القرآنى الرائع : [سنة الله التى قد خلت من قبل ، ولن تجد لسنة الله تحويلا] ... وعلى هذا ، فإن الرأى

---

(١) يشير الى ما ذكره فى ص ٢٤٣ من كتاب « تجديد الفكر الدينى فى الإسلام » عن نظرية « اينشتين » Albert Einstein (المولود فى سنة ١٨٧٩) ، وهى نظرية النسبية The Theory of Relativity . وما ذكره هو :

« ان نظرية النسبية التى أدمجت الزمان فى « الزمان المكانى » ، قد زعزعت معنى الجوهر » كما اصطلح عليه السلف ، أكثر مما زعزعه جدل الفلاسفة كله . فالمادة للادراك العادى (هو الإدراك الفلسفى القديم) شيء يلبث فى زمان ويتحرك فى مكان ، ولكن النسبية فى الطبيعيات الحديثة لا تقر هذا الرأى . فالقطعة من المادة ليست شيئاً ثابتاً له أحوال متغايرة، بل أصبحت مجموعة حوادث مرتبطة بعضها ببعض وبهذا ذهبت صلابة المادة التى قيل بها قديماً ، وذهبت معنى الخصائص التى كانت تجعلها تبدو فى نظر المادى شيئاً أقوى فى حقيقة من الأفكار التى تجول فى العقل . وعلى هذا ، فالطبيعة — طبقاً لرأى الأستاذ (Whitehad) — ليست شيئاً قاراً ، يقوم فى خلاء لا حركة فيه ؛ بل هى تركيب من حوادث ، لها خصيصة التدفق والإيجاد الدائبين . غير أن الفكر يقطع هذا التركيب الى أشياء ساكنة ، منعزل بعضها عن بعض ، وينشأ عن علاقة بعضها ببعض تصور المكان والزمان .

الذى اصطنعناه يضفى على العلوم الطبيعية معنى روحياً جديداً . فالعلم بالطبيعة هو العلم بسنة الله ، ونحن فى ملاحظتنا للطبيعة إنما نسعى فى الحقيقة وراء نوع من الاتصال الوثيق بالذات المطلقة . . . وما هذا إلا صورة أخرى من صور العبادة »[1] .

ويزيد « إقبال » توضيحاً عدم (غيرية) العالم الطبيعى لذات الله ، فيما يقرله هنا :

« والسؤال الذى يطلب منا أن نجيب عنه حقاً هو : هل العالم يواجه الذات الإلهية بوصفه (غيراً) لها ، وبينهما فراغ مكانى يتوسط بين الذات وبين هذا (الغير) ؟ ؟ والجواب عن هذا : هو أنه بالنسبة للذات الإلهية ، لا يوجد خلق بمعنى حادث معين له « قبل » وله « بعد » . فالعالم لا يمكن أن يعد حقيقة مستقلة الوجود مقابلة للذات الإلهية . ولو أننا نظرنا إلى الأمر كذلك ، لأصبحت الذات الإلهية والكون منفصلتين ، تقابل إحداهما الأخرى فى ظرف فارغ من حيز غير متناه . وقد رأينا فيما سبق ، أن المكان ، والزمان ، والمادة ، تفسيرات يضعها الفكر لقدرة الذات الإلهية الخالقة الحرة ، وهى ليست حقائق لها وجودها فى ذاتها ، وإنما هى أحوال للعقل فى تصوره لوجود الله .

« وقد أثير مرة البحث فى موضوع الخلق بين مريدى « بايزيد البسطامى » ، الصوفى المشهور ، فأدلى أحدهم فى صراحة بالرأى الذى تقبله الفطرة السليمة : « كان الله ، ولا شىء معه » ، فأجاب الولى جواباً قاطعاً ، فقال : « الآن كما كان » . فعالم المادة إذن ليس شيئاً

(١) المصدر السابق : ص ٢٦٧

يشارك الله فى الأزل ، ويحدث فيه الله ما يشاء ، وهو كأنه على مسافة منه . . . بل هو فى طبيعته الحقيقية ، فعل واحد متصل ، يجزئه الفكر إلى كثرة من أشياء ، منفصل بعضها عن بعض »[1] .

و « جاء فى القرآن الكريم : [يزيد فى الخلق ما يشاء] . . . وماهية الجوهر غير وجوده . ومعنى هذا : أن الوجود عرض يلحقه الله بالجوهر . وقبل أن يلحقه الوجود ، يَظل كما لو كان كامناً فى قدرة الله الخالقة . وليس يعنى وجوده ، أكثر من تجلى القدرة الإلهية للعيان »[2] .

وإذا كانت « الذات الكلية » لا انفصال لها عن العالم الواقعى ، وإذا كان العالم الواقعى ليس مادة جامدة ، بل هو تركيب من أحداث متتالية تصور خلق الله ، أو تصور تجليه للعيان — « فالسمو إلى مستوى جديد فى فهم الإنسان لأصله ولمستقبله وحده ، هو الذى يكفل له آخر الأمر الفوز على مجتمع يحركه تنافس وحشى ، وعلى حضارة فقدت وحدتها الروحية ، بما انطوت عليه من صراع بين القيم الدينية والقيم السياسية » .

هـذا من جانب . . .

ومن جانب آخر ، إذا كان الانفصال بين الله وبين هذا العالم المادى ، فليس هناك اتحاد بينهما ، وبالتالى لا يصير الإنسان الفرد يوماً ما فى الذات الإلهية ، مهما أدرك هذه الذات . وإدراكه لهذه الذات إدراكا قريباً يجب أن يبعده فقط عن أن يستغرق فى « الواقع » ، أى فى مصدر الحس الظاهر للعيان ، لا أن يحول بينه وبين أن يتحرك فيه ويسيطر على قواه .

---

(١) المصدر السابق : ص ٢٧٨ ــ ٢٧٩

(٢) المصدر السابق : ص ٢٨٢

● إن « إقبال » بعقد الصلة بين :
الذات الإلهية من جانب . . .
والإنسان والعالم الواقعي من جانب آخر . ،
يريد أن يزاوج بين « الواقعية » و « الروحية » ...

● يريد أن يحول « الصوفية » الإشراقية في الإسلام إلى « زهد » لجر الإسلام ، فيبعد منها « الفرار » من الدنيا ، ويُنحّى منها « الاتحاد » بالله ...

● ويريد أيضاً أن يحول « الواقعية » الحديثة التي جعلت للإنسان سلطاناً على قوى الطبيعة لم يسبق إليه — ولكنها سلبت إيمانه هو بمصيره — إلى « واقعية » تصل الإنسان بأعماق وجوده . (الله) ، حتى لا يكون حبه للمال حباً طاغياً ، يقتل كل ما فيه من نضال سام شيئاً فشيئاً ، ولا يعود عليه منه إلا تعب الحياة .

والسبيل إلى إدراك الذات الإلهية — في نظر « إقبال » — وهي وحدة الوجود ، أو الحقيقة الكلية ... الدين وحده ... وليس العلم (Science) ، لأن العلم يبحث عن جزئيات الطبيعة ، ولكل جزئية منها علم خاص . وإذا سألنا عن تناسق بين علوم الطبيعة ، أو علوم جزئياتها ، فلا نجده . وإذن لا مناص من اعتبار الدين بما فيه من عبادة (الصلاة) ، وسيلة لإدراك الحقيقة ، باعتبارها كلا .

فالمسألة التي نبحثها إذن هي :

هل المدخل إلى الحقيقة عن طريق ما يكشفه الإدراك الحسي ، يؤدي بالضرورة إلى رأي فيها يتعارض معارضة جوهرية مع رأي الدين في طبيعتها القصوى : (الذات الكلية ، الله) ؟ ؟

وهل العلوم التي تبحث في الموجودات الطبيعية قد خضعت نهائياً للمادية ؟ ؟

وليس من شك في أن نظريات العلوم الطبيعية تفيد معرفة موثوقاً بها ، لأنه يمكن التحقق من صدقها ، ولأنها تمكننا من

تنبؤ بالحوادث الطبيعية ، ومن التحكم فيها . ولكن ينبغى أن لا ننسى أن ما نسميه : « العلم » (Science) ليس نظرة واحدة منسقة للحقيقة ؛ بل هو مجموعة من النظرات الجزئية للحقيقة . . . هو شتات من تجربة كلية لا تظهر منسجمة بعضها مع بعض . فالعلوم الطبيعية تبحث فى المادة ، وفى الحياة ، وفى العقل ؛ ولكنك إذا سألت عن كيفية العلاقة المتبادلة بين المادة ، والحياة ، والعقل ، أخذت تتجلى لك عند ذلك جزئية العلوم المختلفة ، التى تتناول البحث فيها ، وتبين لك عجز كل واحد منها عن أن يجيب وحده عن سؤالك هذا إجابة شافية .

« والواقع ، أن العلوم الطبيعية المختلفة ، مثلها مثل الجوارح العديدة تنقض على جسم الطبيعة الميت ، فيذهب كل منها بقطعة منه . والطبيعة من حيث هى موضوع للعلم أمر عملت فيه الصنعة إلى حد بعيد ؛ صنعة نشأت عن عملية الانتقاء التى لا بد للعلم من أن يخضع الطبيعة لها ، حتى تتحقق له الإجادة والتدقيق .

« وعندما نضع موضوع « العلم » فى مجموع التجربة الإنسانية ، يشرع يتكشف لك عن طبيعة مختلفة . ومن ثم ، فإن الدين ، وهو ينشد الحقيقة بوصفها كلا لا يتجزأ — ولهذا يجب أن يتخذ له مكانا مركزيا فى أى تركيب من موضوعات التجارب الإنسانية جمعاء — لم يكن ليخشى أى رأى من الآراء الجزئية عن الحقيقة . . . والعلوم الطبيعية جزئية بطبيعتها . فإذا كان لها أن تظل أمينة لطبيعتها ووظيفتها ، فإنها لا تستطيع أن تقيم نظريتها على اعتبار أنها رأى كامل عن الحقيقة . وعلى هذا فإن الأفكار التى نستخدمها فى تنظيم المعرفة ، جزئية بطبعها ، وتطبيقها اعتبارى بالنسبة لمستوى التجربة التى نستخدمها فيه » [1] .

(١) المصدر السابق : ص ٥٢

وإذا كان الدين هو السبيل إلى معرفة « الذات الكلية » ، فالعبادة فيه — وعلى وجه أخص « الصلاة » — هي المدخل ، في نظر « إقبال » إلى إدراك تلك الذات الكلية إدراكا قريباً . . .

● « فالدين لا يقنع بمجرد الإدراك ؛ بل يبحث عن علم أوثق ، وعن اتصال آكد بموضوع علمه . . .

● والعبادة ، أو الصلاة ، التي تختم بالهداية الروحانية — وهي التي تنهى عن الفحشاء والمنكر — هي الوسيلة لتحقيق هذا الاتصال »(١) .

فالصلاة التي تستهدف المعرفة تشبه التأمل ، ومع ذلك ، فالصلاة في أسمى مراتبها تزيد كثيراً على التأمل المجرد . وهي كالتأمل أيضاً في أنها فعل من أفعال التمثيل ، ولكن التمثيل في حالة الصلاة يتجمع مترابطاً ، فيحصل بذلك على قوة ، لا يعرفها التفكير المجرد . فالعقل في تفكيره يلاحظ فعل الحقيقة ، ويتقصّى آثاره ، لكنه في الصلاة يتخلى عن سيرته بوصفه باحثاً عن العموميات البطيئة الخطو ، ويسمو فوق التفكير ليحصل الحقيقة ذاتها ، لكي يصبح شريكا في حياتها شاعراً بها ! ! وليس في هذا شيء من الخفاء ، فالصلاة من حيث هي وسيلة الهداية الروحانية فعل حيوي عادي ، تكشف به لجأة شخصيتنا ، التي تشبه جزيرة صغيرة ، مكانها في الوجود الخضم الأكبر للحياة . . .

والواقع ، هو : أن الصلاة يجب أن ينظر إليها على أنها تكملة ضرورية للنشاط العقلي لمن يتأمل في الطبيعة . وملاحظة الطبيعة ملاحظة علمية تجعلنا على اتصال وثيق بسلوك الحقيقة ، فنشحذ بذلك إدراكنا الباطني لشهود الحقيقة شهوداً أوفى ، وأعمق »(٢) .

(١) المصدر السابق : ص ١٠٣ .
(٢) المصدر السابق : ص ١٠٤ ، ١٠٥ .

« فالصلاة إذن ، سواء فى ذلك صلاة الفرد أو صلاة الجماعة ، هى تعبير عن مكنون شوق الإنسان إلى من يستجيب لدعائه فى سكون العالم المخيف . . . وهى فعل فريد من أفعال الاستكشاف ، تؤكد به الذات الباحثة وجودها ، فى نفس اللحظة التى تنكر فيها ذاتها ، فتتبين قدر نفسها ومبررات وجودها بوصفها عاملا محركا فى حياة الكون . وصور العبادة فى الإسلام ، فى صدق انطباقها على سيكولوجية المنزع العقلى ، ترمز إلى إثبات الذات وإنكارها معاً »[1] .

• والدين إذن ـ والعبادة منه بوجه خاص ، ورياضة الصوفى فى صلاته على وجه أخص ـ مصدر ضرورى لمعرفة الإنسان ، ولوقوفه على الوجود ؛ على ما فيه من جزئيات وعلى ماله من أصل عام وهو « الحقيقة الكلية » . . .

• والدين إذن مكمّل لتجربة الحس . . . ولمصدر آخر ثالث من مصادر المعرفة الإنسانية . وهو التاريخ .

• وكل هذه المصادر الثلاثة جاء بها القرآن الكريم .

فما يذكره القرآن . . . من الشمس ، والقمر ، وامتداد الظل ، واختلاف الليل والنهار ، أمارة على طلب التجربة الحسية .

وما يذكره من اختلاف الألسنة والألوان ، وتداول الأيام بين الناس ، هو طلب استخدام التاريخ فى الكشف عن الحقيقة .

* * *

(١) المصدر السابق : ص ١٠٧

والآن ، فيما أرى ، قد اكتملت عناصر النظرة إلى « الوجود » عند « إقبال » . . .

وبضم بعض هذه العناصر إلى بعض ، نحس أنه يقصد إلى تعديل مفاهيم الفكر الصوفى الإسلامى ، أو إلى تعديل المذهب الواقعى الغربى .

ولنا أن نعتبر نظرته هذه نوعاً من المكافحة لسلبية التواكل فى الجماعة الإسلامية ، التى تسربت إثر خطأ فى تصور بعض المبادىء الإسلامية . . .

وكذلك مكافحة لنزعة المذاهب الواقعية الغربية الإلحادية ، التى جاءت إثر الغلو فى تقدير الحس والحواس ، والتجارب المشاهدة

٢ — الإسلام فى توجيه الإنسان :

يرى « إقبال » — أن الوجود كله عبارة عن ثلاث وحدات :

- « الذات الكلية » ، وهى (الله)
- و « الذات الفردية » ، وهى الإنسان
- وعالم الواقع ، وهو عالم الطبيعة .

أما الذات الكلية . فتتجلى فيما عداها ، وما عداها ليس غيرها ولا منفصلا عنها ، وإنما هو مظهرها .

وأما الذات الفردية : فلا تلغى نفسها فيما عداها من الذات الكلية ، ولا تنتهى حركتها فى هذا العالم الطبيعى .

وأما هذا العالم الطبيعى : فهو دائم التجدد ، وهو ليس مادة جامدة وإنما هو تركيب من أحداث متتالية مستمرة فى تتابعها . ومعنى هذا

كله ، أنه ليس هناك شيء « قار » ثابت فى الوجود .. هناك حركة ، وتجدد ، واستمرار .

وإذا كان الإنسان كذات فردية ، مع العالم الطبيعى كتركيب من أحداث متعاقبة — هما مظهرا التجلى للذات الكلية ، فالصلة بين الذات الفردية والعالم الطبيعى ، هى الصلة بين شيئين متناسقين : عالم ينتقل من حادث إلى حادث ، ومن حال إلى حال ... عالم متغير ومتطور . وفيه إنسان يتابع بحركته وبسيره تغير العالم وتطوره .

مبدآن ، أو ظاهرتان :

- تغير العالم . . .
- وحركة الإنسان . . .

هذان هما الخصيصتان اللتان يستدل منهما على تجلى الذات الكلية فى عالم الطبيعة أو فى العالم الواقعى . . . وهما الأمارتان على استمرار الخلق لهذه الذات الكلية .

هذا ما وصل إليه « إقبال » فى نظرته إلى الوجود . . . وهو فى نظرته إليه ، لا يدعى أنه حر فيها ، وإنما ذكر أنه يستوحيها من الإسلام . ولذا هو يريد الآن أن يوضح من الإسلام ، هذين المبدأين : مبدأ تغير العالم ، ومبدأ حركة الإنسان ومتابعته لهذا التغير فى العالم .

وبذلك يكون الإسلام مصدر « معرفة » و « توجيه » معاً . . . يضع أمام الإنسان خطوط الوجود أو خطوط الحياة ، ويقدم له فى الوقت نفسه المنهج الذى يلتئم مع هذه الخطوط .

وما فى حياة الإنسان من « دين » و « علم » ، وما للإنسان من « حواس » و « إدراك » ، وما لجماعته من « تاريخ » . . . هو مجموعة متناسقة من طرق المعرفة تنتهى إلى غاية واحدة هى سعادة الإنسان .

مبدأ التغير فى العالم الطبيعى :

وتغير العالم فى نظر « إقبال » هو وسيلة زيادته ونموه ؛ إذ العالم حقيقة لم تقع كلها ، بل فى سبيل وقوعها . . .

« والرأى عندى ، أنه ليس أكثر بعداً عن نظرة القرآن من القول : بأن العالم تنفيذ فى سياق الزمان لخطة سبق وضعها . . . فالعالم فى نظر القرآن ، كما بينت من قبل ، قابل للزيادة ، . . هو عالم ينمو ، وليس صنعاً مكتملا خرج من يد صانعه منذ حقب بعيدة ، وهو الآن ممتد فى الفضاء أشبه ما يكون بكتلة ميتة من المادة لا يفعل فيها الزمان شيئاً ، فهى من أجل ذلك ليست شيئاً » (١)

وهذا التغير نفسه ، يحملنا على أن نلائم بين أنفسنا وبين مقتضيات هذا التغير ، ويثير فينا قوة الدفع للتغلب على ما يجد من ظروف جديدة . . .

« يرى القرآن أن العالم له غايات جدية . فتطوراته المتغيرة تحمل حياتنا على التشكل بصور جديدة ، والجهد العقلى الذى نبذله للتغلب على ما يقيمه العالم من عقبات فى سبيلنا يشحذ بصيرتنا ، فيهيؤنا للتعمق فيما دق من نواحى التجربة الإنسانية الأخرى فضلا عن أن يمد فى آفاق الحياة ويزيدها خصباً وغنى » (٢) .

ويستند « إقبال » فى الحكم على تغير العالم الطبيعى من وجهة نظر الإسلام إلى مثل هذه الآيات القرآنية : [ألم تر إلى ربك كيف مد الظل ،

---

(١) المصدر السابق : ص ٦٦

(٢) المصدر السابق : ص ٢١ — ٢٢

ولو شاء لجعله ساكنا ، ثم جعلنا الشمس عليه دليلا . ثم قبضناه إلينا قبضا يسيرا] ، [أفلا ينظرون إلى الأبل كيف خلقت ، وإلى السماء كيف رفعت ، وإلى الجبال كيف نصبت ، وإلى الأرض كيف سطحت] .

المجتمع الانسانى :

أما المجتمع الإنسانى ، فلا يسير على التغير المطلق ، وإنما يستند إلى بعض المبادىء العامة التى توازن ما يحدث فيه من تغيرات . .

فعقيدة « التوحيد » فى الاسلام . مع أنها ترمى إلى صيرورة المجتمعات المختلفة فى الهدف ، إلى عالم واحد يتخذ شعاره : عبادة الحق ، والولاء للذات الإلهية . . . .

ومع أن كتاب الإسلام المقدس بما له من نظرة يعتبر بها الكون متغيرا ، ولا يكون خصما لفكرة التطور . . . .

مع هذا كله . . . . فإنه ينبغى أن لا ننسى أن الوجود ليس تغيرا صرفا فحسب ، ولكنه أيضاً ينطوى على عناصر تنزع إلى الإبقاء على القديم . فالإنسان فى الوقت الذى يستمتع فيه بنشاط الخالق ، ويركز جهوده باستمرار فى كشف مسالك جديدة للحياة ، يحس بالقلق عندما ينكشف له ما فى ذات نفسه ، ولا مفر له فى خطوه إلى الأمام من أن يرجع البصر إلى ماضيه ، وهو يواجه نماءه الروحى فى شىء من الخوف . وروح الإنسان يعوقها فى سيرها قدما ، قوى يظهر أنها تعمل فى الاتجاه المضاد . وما هذا إلا ضرب من القول بأن الحياة تتحرك وهى تحمل على عاتقها أثقال ماضيها ، وأنه فى أى تغير اجتماعى لا يمكن أن يغيب عن النظر ما لقوى التمسك بالقديم من قيمة وعمل .

وبهذه النظرية الجوهرية فى التعاليم الأساسية للقرآن ، ينبغى للمذهب العقلى الحديث أن يتناول البحث نظمنا القائمة . فليس فى

استطاعة أمة أن تتنكر لماضيها تنكراً تاما ، لأن الماضى هو الذى كيف شخصيتها الحاضرة . وفيما يتعلق بمجتمع كالمجتمع الإسلامى ، تصبح إعادة النظر فى النظم القديمة أكثر دقة وحرجا ، كما تصبح التبعات التى يضطلع بها المصلح موجبة عليه أن ينظر إلى الأمور نظرة جدية ، وأين يزن مالها من خطر » (١) .

وذلك لأن المجتمع ـ فى نظر « إقبال » ـ ليس ، ماديا ، كما تراه الماركسية ـ فتخضعه للتغير المطلق ، وتخضع ما فيه من قيم لمبدأ التطور الانقلابى . . . وإنما أساسه الروح ، وليس « الاقتصاد » . والروح تنمو دون أن تنسى ماضيها أو فى ظل ماضيها ، والاقتصاد يتطور على حساب الانقلاب فى مباشرة والإشراف عليه . . .

« والإسلام بوصفه نظاما وجدانيا يقول بوحدة الكلمة ، ويدرك قيمة الفرد من حيث هو فرد ، ويرفض اعتبار قرابة الدم أساساً لوحدة الإنسانية فقرابة الدم أصلها مادى مرتبط بالأرض ، ولا يتيسر التماس أساس نفسانى بحت لوحدة الإنسانية إلا إذا أدركنا أن الحياة الإنسانية جميعا روحية فى أصلها ومنشئها . . . ومثل هذا ينشىء صنوفا جديدة من الولاء من غير شعائر تحفظ عليها الحياة ، كما أنه ييسر للإنسان أن يحرر نفسه من أسر الروابط المادية . والمسيحية التى ظهرت فى الأرض فى صورة نظام من الترهب ، حاول « قسطنطين » (٢) أن يتخذ منها نظاما لتوحيد الكلمة بين الناس ، وقد حمل إخفاقها فى تحقيق

(١) المصدر السابق : ص ١٩١ ، ١٩٢
(٢) قسطنطين الأول ، ٣٣٧ م

هذه الغاية ، « جوليان » [1] على الارتداد إلى عبادة روما القديمة ، محاولا أن يضع لها تأويلات فلسفية . . . وتجد الثقافة الجديدة فى مبدأ التوحيد (فى الوحى النبوى المحمدى) أساسا لوحدة العالم كله .

« والإسلام بوصفه دستوراً سياسيا ، ليس إلا أداة عملية لجعل هذا المبدأ عاملا حياً فى حياة البشر العقلية والوجدانية . فهو يتطلب الطاعة والإخلاص لله ، لا للعروش والتيجان . وإذا كانت الذات الإلهية هى الأصل الروحى الأول لكل حياة ، فإخلاص الإنسان لله إنما يكون بمثابة إخلاصه لطبيعته المثالية الخاصة . والمبدأ الروحى الأول لكل حياة (وهو الذات الإلهية) كما يصوره الإسلام . هو مبدأ أبدى ، يرينا الآيات الدالة عليه فى التنوع والتغير . والمجتمع الذى يقوم على تصور الحق على مثل هـــذا الوجه ، لابد له من أن يوفق فى وجوده بين مراتب الدوام ، والتغير . . . .

• فلابد أن يكون له مبادىء أبدية تنظم حياته الجماعية وتضبط أموره ؛ وذلك لأن الأبدى الخالد يثبّت أقدامنا فى عالم التغير المستمر

• ولكن إذا فهمنا أن المبادىء الأبدية تستبعد كل إمكان للتغير ـ والتغير فى نظر القرآن آية من الآيات الكبرى على الذات الإلهية ـ فإن هذا الفهم يجعلنا ننزع إلى تثبيت ما هو ـ أساسياً ـ متغير فى طبيعته .

واخفاق أوربا فى علم السياسة و الاجتماع ، مثل يوضح المبدأ الأول : (وهو عدم اتخاذ مبادىء ثابتة لتنظيم الجماعة) . . . .

وركود المسلمين فى القرون الأخيرة مثل يوضح المبدأ الثانى :

(١) ٣٦١ : ٣٦٣ م

« وهو الميـــل بالمبادىء الثابتة فى الجماعة إلى تثبيت ماهو بطبيعته متغير) »[1] .

مبدأ الحركة فى الاسلام :

ويقصد « إقبال » بمبدأ الحركة فى الإسلام ، ما فى الإسلام من عوامل ، يواجه بها الإنسان تغير العالم وتطوره . وهى فى ذاتها مبادىء ثابتة ، ولكن يتخذ منها الإنسان عدته لملاءمة نفسه وأحوال التغيرات المتتابعة فى عالمه المادى الواقعى . والإنسان هنا : هو الفرد والجماعة على السواء ، والإسلام بالنسبة لهما حقيقة واحدة . وليس هنا إذن فى الإسلام دين ودولة . . . .

« والحقيقة فى نظر الإسلام هى بعينها ، تبدو ديناً إذا نظرنا إليها من ناحية ، وتبدو دولة إذا نظرنا إليها من ناحية أخرى . وليس صحيحاً أن يقال : إن الدين والدولة جانبان أو وجهان لشىء واحد ، فالإسلام حقيقة مفردة (غير مركبة) لا تقبل التحليل ، وهو يبدو فى صورة أو فى أخرى بحسب اختلاف نظرك إليه .

« وهـــذا الأمر بعيد الأثر ، وتوضيحه توضيحاً وافياً يزج بنا فى بحث فلسفى عميق . وحسبنا أن نقول : إن هذا الخطأ القديم (وهو الفصل بين السلطة الروحية والسلطة الزمنية) . نشأ عن تفريع وحدة الإنسان إلى حقيقتين منفصلتين متمايزتين ، تتصلان إحداهما بالأخرى على

(١) المصدر السابق : ملخص من صفحات ١٩٨ ، ١٦٩ ، ١٧٠

وجه ما ، ولكنهما أساسياً متضادان . والحق هو :

- أن المادة : هي الروح ، مضافة إلى الزمان المكانى
- والوحدة التى نسميها الإنسان : هى جسم إذا نظرت إلى عملها بالنسبة لما نسميه العالم الخارجي ، وهى عقل أو نفس إذا نظرت إلى عملها باعتبار ماله من غاية ، وإلى المثل الأعلى الذى يستهدفه هذا العمل »[1] .

ويزيد إقبال فى شرح « وحدة » الحقيقة الإسلامية فى جوهرها وحقيقتها ، وفى أن النظر الإنسانى هو الذى يجعلها ذات اعتبارين — فيقول :

« وروح (التوحيد) بوصفه فكرة قابلة للتنفيذ هو : المساواة ، والاتحاد ، والحرية . والدولة فى نظر الإسلام هى : محاولة تبذل ، بقصد تحويل هذه المبادىء المثالية إلى قوى مكانية زمانية ؛ هى إلهام لتحقيق هذه المبادىء فى نظام إنسانى معين . والدولة فى الإسلام ، ليست ثيوقراطية - أى دينية - إلا بهذا المعنى وحده ، لا بمعنى : أن على رأسها خليفة لله على الأرض ، يستطيع دائماً أن يستر إرادته المستبدة وراء عصمته المزعومة ! وقد غاب هذا الاعتبار الهام عن أنظار نقاد المسلمين .

« فالحقيقة القصوى فى نظر القرآن روحية ، ووجودها يتحقق فى نظامها الدنيوى . والروح تجد فرصتها فى الطبيعى ، والمادى ، والدنيوى . فكل ما هو دنيوى إذن هو طاهر ودينى فى جذور وجوده . وأعظم خدمة أداها التفكير العصرى إلى الإسلام ، بل فى حقيقة الأمر إلى كل

---

(١) المصدر السابق : ص ٢٧٧.

ين ، هى تمحيص ما نسميه مادياً أو طبيعيا تمحيصاً أظهر أن المادى
فحسب لا يكون له حقيقة ، إلى أن نكشف عن أصلها متأصلا فيا
هو روحانى . فليس ثمة دنيا دنسة ، وكل هذه الكثرة من الكائنات
المادية إنما هى مجال تحقق الروح بوجودها فيه . فالكل أرض طهور . . .
فالدولة فى نظر الإسلام ، ليست إلا محاولة لتحقيق الروحانية فى بناء
المجتمع الإنسانى . وإلا ، بهذا المعنى ، تكون كل دولة ليست مؤسسة
على مجرد السيادة والسلطان ، بل تهدف إلى تحقيق المبادىء المثالية ،
دولة ثيوقراطية » [١] .

ويرجع إقبال فكرة الفصل بين الدين والدولة ، التى شاعت فى
المجتمع الإسلامى ، إلى تاريخ النظريات السياسية الأوربية . . .

« فالمسيحية البدائية لم تقم كوحدة سياسية أو مدنية ، وإنما كانت
نظاما من الرهبنة فى عالم غير طهور ، لا تحفل بأمور الدنيا ، وتدين للسلطة
الرومانية بالطاعة فى كل أمر تقريباً . وكان من نتيجة هذا : أن الدولة عندما
أصبحت مسيحية وقفت هى والكنيسة موقف التعارض ، بوصفهما
قوتين متمايزتين ، شجر بينهما الخلاف على تنازع الاختصاص ، ودبت
لذلك خصومات لا حد لها .

ومثل هذا لم يكن من الممكن أن يقع فى الإسلام . . . لأن الإسلام
كان من أول الأمر مجتمعاً مدنياً على بشئون الدنيا ، وأخذ عن القرآن
طائفة من المبادىء التشريعية البسيطة — كالألواح الإثنى عشر فى التشريع
الرومانى — انطوت كما أسفرت التجارب ، على إمكانيات عظيمة للتوسع
والتطور ، عن طريق التأويل والتفسير . وعلى هذا ، فالنظرية التى

(١) المصدر السابق : ١٧٨

تقول بقومية الدولة ، تجرنا إلى الخطأ ، من حيث إنها تفرض « ثنائية » و لاجود لها فى الإسلام »[1] .

«ويذكر إقبال » أن « ماومان » (Manman) — فى كتابه : (رسائل عن الدين) Briefe ueqer Religon — يشاركه هذا الرأى فى المسيحية ، ويعلل إذا كان هناك فى الحياة الأوربية المسيحية فصل بين الدين والدولة على هذا النحو :

« إن المسيحية البدائية لم تجعل قيمة ما لحفظ كيان الدولة ، ولم تحفل بالتشريع ، والإنتاج ؛ بل إنها لم تفكر فى أحوال المجتمع الإنسانى قط . . . ومن ثم فإما أن نتجه أن نكون من غير حكومة ، فنلقى بأنفسنا بين براثن الفوضى متعمّدين ، وإما أن نقرر أن تكون لنا عقيدة سياسية إلى جانب عقيدتنا الدينية »[2] .

والإسلام كوحدة روحية مثالية ، لها مظهر خارجى واقعى ، أو مادى ، يتضمن — فى نظر « إقبال » — مبدأين أساسيين فى معاونة الفرد والمجتمع على مسايرة التغير الحادث فى العالم الواقعى ، وهما :

- ختم الرسالة الإلهية
- والاجتهاد فى الأحكام

ختم الرسالة المحمدية :

أما عقيدة أن محمدا صلى الله عليه وسلم خاتم الأنبياء والمرسلين ، فتحمل معها أمرين :

---

(١) المصدر السابق : ص ١٧٩

(٢) المصدر السابق : ص ١٩١

• انتهاء الوصاية على الإنسان فى قيادته . . . وليس معنى ذلك إحلال العقل محل الرسالة ، بل معناه أن وقت خوارق العادات قد انتهى أمره ، وأن على الإنسان أن يحصّل كمال معرفته بوسائله الخاصة .

• والأمر الثانى : إبعاد ظهور الفكرة المجوسية ، وهى فكرة الترقب لظهور أبناء « زرادشت » الذين لم يولدوا بعد ، والحيلولة دون ظهورها فى المجتمع الإسلامى . وقد تأثرت المسيحية بهذه الفكرة ، عندما اعتقدت بـ « ظهور المسيح » .

وشأن الإيمان بهذين الأمرين : ترك الحرية للإنسان فى سيطرته على الطبيعة ومعرفته بها ، وإبعاده عن مجال التبعية لغيره ، أو دفعه إلى العمل دون انتظار مُخلّص له . أو معين آخر يعينه . . . .

« إن النبوة فى الاسلام لتبلغ كمالها الأخير فى إدراك الحاجة إلى إلغاء النبوة نفسها ، وهو أمر ينطوى على إدراكها العميق لاستحالة بقاء الوجود معتمداً إلى الأبد على مِقودَ يقاد منه . وإن الإنسان لكى يُحصّل كمال معرفته لنفسه ، ينبغى أن يُترك ليعتمد فى النهاية على وسائله هو . وإن إبطال الإسلام للرهبنة ، ووراثة الملك ، ومناشدة القرآن للعقل والتجربة على الدوام ، وإصراره على أن النظر فى الكون والوقوف على أخبار الأولين من مصادر المعرفة الإنسانية . كل ذلك صور مختلفة لفكرة انتهاء النبوة » (1) .

« وفى هذا المقام يخفق « اشبنجلر » ـ كما يقول « إقبال » ـ فى تقدير ما لفكرة ختم النبوة فى الإسلام من قيمة ثقافية . . . هذا إلى أنه مما

(1) المصدر السابق : ص ١٤٤

لا شك فيه أن أهم خصائص الثقافة المجوسية (تبدو) فى نزعة الترقب الدائم ، والتطلع الدائب لظهور أبناء « زرادشت » الذين لم يولدوا بعد ، أو ظهور المسيح المنتظر ، أو المعزى الذى قال به الأنجيل الرابع [1] . . . ولقد سار ابن خلدون على هدى من نظرته إلى التاريخ ، فأفاض نقده ، وقضى ـ فيما اعتقد ـ قضاء نهائياً ، على الأساس المزعوم لفكرة ظهور مخلّص فى الإسلام ، وهى فكرة شبيهة ، فى آثارها السيكولوجية ، بالفكرة المجوسية الأصلية ، التى كانت قد ظهرت فى الإسلام ، تحت تأثير الفكر المجوسى » [2] .

الاجتهاد :

والمبدأ الثانى فى معاونة المسلم ـ من إسلامه ، لا من مصدر أجنبي عنه ـ ليتابع تطور العالم وتغييره ، هو مبدأ الاجتهاد . وفى حديث « إقبال » عن الاجتهاد يوضح إمكان وقوعه الآن ، أكثر من التدليل على وجود أو غايته ، فذلك أمر بديهى :

« ولا ريب عندى فى أن التعمق فى درس كتب الفقه والتشريع الهائلة العدد ، لا بد أن يجعل الناقد بمنجاة من الرأى السطحى الذى يقول بأن شريعة الإسلام شريعة جامدة غير قابلة للتطور . ومن سوء الحظ أن جمهور المسلمين المتمسكين بالقديم فى بلدنا هذا ، لم يستكملوا الأهلية بعد لدرس الفقه دراسة نقدية . ومن المرجح أن مثل هذه

(١) إنجيل يوحنا ، الفصل الرابع عشر ، آية ١٦

(٢) المصدر السابق : ص ١٦٦ ـ ١٦٧ ، والفكرة التى ظهرت فى الإسلام تحت تأثير المجوسية ، ويشير إليها ابن خلدون ، فكرة « المهدى » المنتظر .

الدراسة إذا حدثت،تسيء معظم الناس وتثير خلافات مذهبية . على أنني سأغامر بإبداء بعض الملاحظات عن النقطة التي نبحثها الآن :

• فأولا : ينبغي أن نذكر أنه منذ ظهور الإسلام إلى قيام الدولة العباسية تقريباً ، لم يكن قد دُوِّن من شرائع الإسلام سوى القرآن

• ثانياً : مما هو جدير بالملاحظة أنه منذ حوالى منتصف القرن الرابع الهجرى ، ظهر ما لا يقل عن تسع عشرة مدرسة من مدارس الفقه والرأى الشرعى فى الإسلام . وهذه الحقيقة وحدها كافية فى بيان مقدار ما بذل فقهاؤنا المتقدمون من جهد موصول لمواجهة ما تستلزمه حضارة ناميه . وكان لابد لهؤلاء الأصوليين - مع امتداد الفتح ، وما نشأ عنه من اتساع نظرة الإسلام - من أن يصطنعوا رأيا فى الأمور أكثر رحابة ، وأن يدرسوا الظروف المحلية للحياة وعادات الشعوب الجديدة التى دخلت فى حظيرة الإسلام . والدرس الدقيق لمدارس الرأى الفقهى على اختلافها ، فى ضوء التاريخ السياسى والاجتماعى المعاصرين ، يكشف عن أن المشرِّعين تحولوا شيئاً فشيئاً عن طريقة الاستنباط فى تأويلهم إلى طريقة الاستقراء .

• ثالثاً : عند ما ندرس أصول الفقه الإسلامى الأربعة المتفق عليها ، وما ثار حولها من خلاف ، فإن ذلك الجمود المزعوم عن مذاهبنا المعترف بها يتبخر ، ويبدو للعيان إمكان حدوث تطور جديد » [1] .

والآن . . . .

إذا كانت عقيدة ختم الرسالة حافزة للإنسان المعتقد بها على « عدم الانتظار » والترقب ، والبدء بعمل الإنسان كإنسان —

(١) المصدر السابق : ص ١٢٩

وهو العمل الفكرى ـ فإن مبدأ الاجتهاد يدفع الإنسان للتفكير ، خاصة فى مجال التعاليم الدينية ، وإخضاع أحداث الحياة المتجددة ، المستمرة فى التجدد ، وتكييفها بكيفية إسلامية .

٣ — محمد اقبال . . . فيما أرى :

لم تكن لنا حرية التصرف ، عند عرض آراء « إقبال » فيما وضعه فى دائرة ما سماه : بـ « تجديد الفكر الدينى فى الإسلام » فى التعليق على هذه الآراء ، سوى شرح ما غمض منها ، والربط بين بعضها بعضاً ، وتمايز الفكر الرئيسية منها . وقد وجدنا هذه الفكر الرئيسية تكاد تنحصر فى :

- تقدير العالم الطبيعى
- والاعتداد بالفرد الإنسانى
- وتأكيد عنصر الروحانية فى حياة الإنسان .

(١) قد يقال : إن « إقبال » قرأ لـ « أوجست كومت » وتأثر بمذهبه الوضعى ، فعنى بالعالم الواقعى ، وبتخريج الإسلام على أنه يدعو إلى « التجربة » الحسية والتجربة فى خصائصها العامة ، وعلى أنه يحض المسلم عن التماس السيطرة وتسخير الطبيعة من طريق التجربة ، فهو تجربى واقعى .

وقد يقال : إنه قرأ لـ « هيجل » وتأثر برأيه فى : « أنا » ، وقرأ لـ « نيتشته » ومال إلى مذهبه فى : « السوبرمان » ، وهو

ومن القوة والاعتداد بها ، فنادى بالفردية وقوم الإنسان كفرد وجعله وحدة الحياة الإنسانية وأصل الجماعة وخالقها .

ثم قرأ لـ « فيشته » ما يراه فى : « التاريخ البشرى » من أن عظماء الأفراد هم الذين يكونون التاريخ وليست أحداث الحياة ، وبالأخص المادى منها ، فقال بما يقول به « فيشته فى تاريخ الجماعة ودور الفرد فى تكوين هذا التاريخ .

وقد يقال : إنه صوفى ، ينزع إلى « وحدة الوجود » ، ويفضل الرياضة الصوفية كطريق لصفاء النفس ، أو كوسيلة للوصول إلى الذات العليا والقرب منها ، فقال هنا بعدم « التغاير » المطلق ، أو عدم « الانفصالية » الواضحة فى الوجود . فليس الله (غيراً) لما عداه على الإطلاق ، وليس الإنسان (غيراً) لعالمه الخارجى على الإطلاق ، وليست الروحية ـ فى الحقيقة الإسلامية ـ (غيراً) لمظهرها الدنيوى على الإطلاق . وبالتالى ليس الإيمان مغايرا للإسلام .

قد يقال هذا كله ، أو بعضه . . .

والذى لا شك فيه أن « إقبال » درس الفكر الغربى دراسة واسعة ، وهضمه ، وفاد من منهجه ، وتعبيراته ، ومصطلحاته . . . .

والذى لا شك فيه أيضاً أن « إقبال » كان صوفيا ، وكان يقدر الرياضة الصوفية . . . ليس فقط لصفاء النفس والروح ، وإنما أيضاً للوصول إلى المعرفة « الكلية » . . . .

ولكن مع ذلك ليس ما يذكره « إقبال » هنا ، هو ترديد للفكر الغربى . . . أو أثر للصوفية . . . أو مزاوجة بين الفكر الغربى والصوفية فى الإسلام معا .

إن « إقبال » بالأحرى ، رأى ضعفا فى المسلمين كأفراد وكجماعة ، ورأى ركوداً فى أفهام المسلمين للإسلام ، ورأى عزوفا من المسلمين — وبالأخص فى الهند — عن حياة الواقع والحس . . . رأى إنسانا سلبيا فى كل جانب ، ورأى مع ذلك فى إسلامه ديناً إيجابياً فى كل جانب . . . رأى من جانب إنسانا لا يصلح لهذه الحياة ، ورأى من جانب آخر دينا هو لهذه الحياة ، والحياة الأخرى معا .

فإن دَفعَ « إقبال » هذا الإنسان السلبي الضعيف للعمل فى الحياة ، فليدفعه بقوة ، وليجعل الدافع له : قوته الذاتية . . . قوته الفردية التى يستمدها من ذاته هــو ، فهى قوة بنائية ، قوة خالقة دافعة . . . لا يُضعِف هذه القوة الذاتية فيه أثر من آثار الجماعة ، إذ هو نفسه منشىء الجماعة .

وعندئذ يبدو « إقبال » فى جانب الفرد ، أو فى جانب الذاتية الفردية ، أنه تأثر بـ « هيجل » فى فكرته التى تقوم على « أنا » ، وبـ « نيتشه » فى فكرته التى تقوم على تمجيد القوة — وقوة الفرد وحدها ، وبـ « فيشته » فى فكرته فى استناد الجماعة إلى الفرد وعمله .

- ولكن « إقبال » فى ذلك كله لم يكن إلا مسلماً أولا . . .
- ومفكراً غربياً فى الصياغة والمنهج ثانياً .

إن الذاتية الفردية فى الإسلام لها قيمتها ولها استقلالها ، لم تذهب فى علاقة ما ، ولا تعنى مجالِ فيما سواها . فلا الأسرة ، ولا الجماعة ، ولا الدولة ، بطاغية — فى نظر الإسلام — على هذه الذاتية ولا على استقلالها . بل إن علاقة ذات بأخرى فى نظر الإسلام ، هى تنظيم للصلة بينهما ، وليست لمحو الفوارق والخصائص والحقوق الفردية التى لكل واحد منهما . ولا يمحو قيام الأسر ملكيةَ

الذات الفردية ، ولا حقها فى التعبير عن الرأى ، وحقها فى الاعتقاد . ولا يمحو قيام الدولة حق نقد الفرد للدولة وحق مخالفتها ، إن كانت هناك الملابسات التى حددها الإسلام لنقد الجماعة ومخالفتها .

إن الجماعة فى الإسلام ، هى فى واقع أمرها وحدات ذات صلة بعضها ببعض، وقوة الجماعة فى قوة وحداتها وأفرادها، « والمؤمن القوى خير من المؤمن الضعيف »

إن القرآن إن تحدث عن الجماعة ، تحدث عن المؤمنين كأفراد تربطهم رابطة الإيمان بالإسلام . . . فـ « أنا » الذى يبدو عند « إقبال » ، هو فى الإسلام أولا ، و « قوة » الفرد وقوة ذاتيته التى يؤكدها « إقبال » هى قوة المؤمن فى الإسلام أولا ، وتكوين الفرد للجماعة والتاريخ معا ، هو نظرة الإسلام إلى الفرد أولا . . .

ثم صحبت كل هذه الآراء الإسلامية الصياغة الفلسفية الغربية .

(ب) وإن تحدث « إقبال » عن عالم الطبيعة ، وخفف من « شريته » و « نجسه » ، أو حاول أن يرفع منه الشر والنجس ، ويجعله مجالا طاهرا للحركة والسير . . . ويطلب إلى المسلم ، أن يسيطر عليه فى كشفه وإلوقوف عليه والإفادة منه - فإنه يفعل ذلك ليقضى على تهيب هذا المسلم وخوفه من الحياة ، ليزيل من نفسه صورة « الفرار » التى تركتها الصوفية الإشراقية أو العجمية فى الفكر الإسلامى - كما يقول « إقبال » .

إنه لا يطلب من المسلم أن يقتحم الطبيعة فى كشفها ويسيطر عليها ويفيد منها إلا بدافع من الإسهام ، لا بدافع من فلسفة « كومت » . . . إنه إذ يصور الطبيعة الإنسان المسلم على أنها « تجلى الله » ؛ أى على أنها ليست مادة ميتة ، بل هى تتابع من أحداث الخلق - يستوحى فى هذا التصوير كتاب الإسلام قبل كل شىء . إنه لا يطالب من المسلم

عن طريق « التجربة » أن يقر ويسكن فى جزئيات الطبيعة . . . إنه يطلب منه عن طريق التجربة أيضاً ، أن يصعد إلى « الذات الكلية » . وبذلك يربط بين أصل الوجود من جانب ومظاهره من جانب آخر ، أو يربط بين الحقيقة الكلية وتجليها . . . إنه فى ذلك يتبع كتاب الإسلام إذ يقول : [وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ، ولا تنس نصيبك من الدنيا ، وأحسن كما أحسن الله إليك ، ولا تبغ الفساد فى الأرض ، إن الله لا يحب المفسدين] .

فالقرآن إذ ينهى الإنسان عن قصد الفساد فى الأرض ، يعتبر الطبيعة ليست فساداً فى ذاتها . . .

وإذ ينصحه بالمشاركة فى الدنيا وأخذ حظه منها يعتبرها مجالا لنشاطه وحيويته . . .

وإذ يذكّره فى الوقت نفسه بالدار الآخرة ، وبأن هذا التوجيه بجميعه من الله جل شأنه : فذلك لكى يكون على علم بحقيقة الوجود كله ، حتى لا تقلق نفسه من أجل المال وحده ، وتكافح فى سبيله خاصة .

(حـ) وإن لجأ « إقبال » إلى « وحدة » الوجود ، فلا يلجأ إلى فكرة « اتحاد » الوجود القائمة على « فناء » وذهاب الفردية والذاتية للإنسان فى « الحقيقة الكلية » . . . .

يلجأ لوحدة الوجود ليدفع فقط المسلم السلبي المعاصر إلى أن يمارس نشاطه فى الحياة فى قوة واطمئنان ، إذ أن وحدة الوجود فى نظره هى « عدم المغايرة » التامة بين الله والعالم الطبيعى . وبذلك يرفع فى تصور المسلم [ثنائية] الاعتبار فى الوجود ، التى ترتبت عليها نظرة الكراهية والتوجس إلى عالم الواقع والطبيعة ؛ أى إلى عالم الدنيا . . .

لقد أراد « إقبال » بوحدة الوجود المزاوجة بين الروحية والواقعية ،

وأراد بها فى عالم الإنسان المزاوجة بين الدين والدولة . فالفصل — فى نظره — بين الله وعالم الطبيعة هو الفصل بعينه بين الدين والدولة فى عالم الإنسان ، والفصل هنا وهناك بعيد عن الإسلام ، لأن الحقيقة فى الإسلام واحدة . . . إن نظرت إلى أصلها كانت الله أو الروحانية ، وإن نظرت إلى مظهرها كانت العالم المادى الواقعى ، وتحقق الروحانية هو تحقق العالم ووقوعه . وكذلك تعاليم الإســـلام ، هى روحانية ودين طالما لم تخرج إلى نطاق التنفيذ العملى فى الحياة ، وهى دولة وحكومة فى تنفيذها فالدولة فى الإسلام هى الصورة التنفيذية للروحانية الدينية فيه .

وإقبال أراد بتجديد التفكير الدينى فى الإسلام أن يعيد «التوازن» الذى هو رسالة الإسلام . . . .

كانت هناك — فيما صوّر به الإسلام — نفرة من الحياة الطبيعية والعمل فيها . وكان بجانب النفرة تواكل وتراخ من الإنسان ، فعلى الإنسان المسلم الآن أن يعتبر الحياة متنفس نشاطه ، وعلى الإنسان المسلم الآن أن يعمل فيها . وسعادته فى اعتبار الحياة متنفس نشاطه والعمل فيها تبعاً لذلك . . . ولكن لا على أن ينتقل مما هو فيه ليقر فيما يطلب إليه وجده ، فلا يتحرك بمعرفته وراء حدود الطبيعة التى يمارس الآن نشاطه فيها ، بل يجب عليه كما يعرف هذه الطبيعة ، أن يعرف أصلها الذى خرجت عنه ، وهو الله أو الذات الكلية .

نعم ، يلاحظ على تفكير «إقبال» :

- أنه فى محاولته شرح استمرار العالم ، أو شرح خلوده وبقائه ، يرتفع فى هذا الشرح عن المستوى الدينى الذى يصوره الإسلام نفسه ،

وبذلك يبعد فى تفسير النصوص التى استعان بها عن مدلولاتها الطبيعية التى تلائم هذا المستوى . . .

فإذا جعل « البعث » فترة « لجرد البضائع » ، وربط « الدار الآخرة » بـ « الدار الدنيا » فى حياة الإنسان على أن « الآخرة » مرحلة استئناف لنشاط الإنسان فى « الدنيا » — فإنه يثير تساؤلا عن : « التكليف » من قبل الشرع ومدته ؛ أهو فى الدنيا والآخرة معاً ؟ ؟ ؟

وتفسير الخلود فى النار عندئذ فى قوله تعالى : [خالدين فيها] بأنه حقبة وفترة ما ، يعطى بعدها الإنسان فرصة أخرى « للبقاء » ، أى العمل الذى يدعو لبقاء الإنسان وخلوده — يرشح أن الأنسان فى نظر « إقبال » مكلف فى الدارين معا ، وأن تكليفه من قبل الشرع مستمر هنا وهناك . . . وبهذا تكون « الدنيا » و « الآخرة » سواء فى طبيعتهما ، وفى الهدف منهما .

ولكن الإسلام ينظر إلى الدنيا على أنها دار ابتلاء وامتحان ، وينظر إلى الآخرة على أنها دار قرار وسكون ، أى دار ينقطع فيها الامتحان والاختبار . يقول الله تعالى : [ما كان الله ليذر المؤمنين على ما أنتم عليه حتى يميز الخبيث من الطيب] ، ويقول : [إن الذين كفروا وماتوا وهم كفار ، فلن يقبل من أحدهم ملء الأرض ذهباً ولو افتدى به ، أولئك لهم عذاب أليم وما لهم من ناصرين] . فالدنيا وحدها هى دار « الفرصة » للعمل ، وبموت الإنسان تذهب منه هذه الفرصة ، كما يوحى ظاهر هذا النص . وهذا الظاهر هو الذى يلائم المستوى الدينى ، أو هو الذى يلائم طبيعة الدين كرسالة سماوية ، جاءت

محدَّدَة وقت العمل للإنسان ، ومحددة أيضاً اختيار اتجاه الإنسان في الحياة .

● كما يلاحظ على « إقبال » أنه يقف في تفسيره لبعض آيات القرآن ، عند الحد العامي لمدلول اللفظ . . . على نحو ما يرى هو في قوله تعالى : [ويسألونك عن الروح ؟ قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم قليلا] ، فهو يفسر « الروح » هنا بالنفس الإنسانية ، وبأن وظيفتها التدبير ، أخذاً من قوله تعالى : [من أمر ربي[1]] . . .مع أن المقصود بالروح كتاب الهداية وهو القرآن . إذ القرآن كان موضوع الحديث قبل هذه ، على نحو ما يقول الله جل شأنه : [وننزل من القرآن ماهو شفاء ورحمة للمؤمنين ، ولا يزيد الظالمين إلا خسارا] ، كما كان هو نفسه موضوع الحديث بعدها أيضاً كما تذكر هذه الآية : [قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن ، لايأتون بمثله ، ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً . ولقد صرفنا للناس في هذا القرآن من كل مثل فأبى أكثر الناس إلا كفوراً] . . .

وكما يستدل على « أصل « الاجتهاد » الفقهي من قوله تعالى : [والذين جاهدوا فينا لنهديهم سبلنا] [2] ، مع أن هذه الآية في سورة العنكبوت ، وهي سورة مكية إلا الآية الحادية عشرة منها ، وهي تشير إلى « الجهاد » في سبيل الله لا إلى الاجتهاد في الفقه ، وفرق واسع بين الاجتهاد والجهاد . . . أما الأصل القرآني للاجتهاد في نظر الفقهاء فهو قوله تعالى : [ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي

(١) المصدر السابق : ص ١١٨

(٢) المصدر السابق : ص ١٧٠

الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم] (١) .

● وقد يذهب « إقبال » فى تفسير بعض آيات أخرى مذهباً علمياً أو فلسفياً ، ويبعد المعنىعن أن يكون فى مستوى توجيه الإنسان المتوسط . . . كما يفسر قوله تعالى : [أم الكتاب] فى آية : [يمحو الله مايشاء ويثبت ، وعنده أم الكتاب] بـ « الزمان الإلهى » ، وهو يشرحه على هذا النحو التالى :

« وإذا ارتقينا درجة فدرجة فى سلم المفارقات ، فإنا نبلغ الزمان الإلهى ، وهو زمان مجرد تجرداً تاماً من صفة المرور والانصرام ، ومن ثم فهو لايقبل التجزؤ ، والتوالى ، والتغير . وهو فوق القدم ، لا أول له ولاآخر له . فعين الله ترى جميع المرئيات ، وأذنه تسمع جميع المسموعات بفعل واحد من أفعال الإدراك غير منقسم . وقبلية الذات الإلهية لاتستند إلى قبلية الزمان ؛ بل الأمر بالعكس ، إذ أن قبلية الزمان هى التى تستند إلى قبلية الذات الإلهية . وهكذا فالزمان الإلهى هو الذى يصفه القرآن بأنه : [أم الكتاب] » (٢) .

وكما يفسر قوله الله تعالى : « [ونحن أقرب إليه من حبل الوريد] . . . بقرب كمال الذات الإلهية إلى كمال الوجود فى ذات الإنسان إذ يقول :

« على أن هناك درجات فى تجلى الروحية أو الذاتية ، وتجلى هذه الروحية يرتقى فى سلم الوجود درجة درجة إلى أن يبلغ كماله فى الإنسان . . . وهذا هو السر فى تصريح القرآن : أن الله ، أو الذات القصوى ، أقرب إلى الإنسان من حبل الوريد » (٣)

---

(١) المصدر السابق : ص ١٧٠

(٢) المصدر السابق : ص ٨٩

(٣) المصدر السابق : ص ٨٥

كما قد يندفع فى هذا التفسير إلى رأى لا يرضى هو عنه بعد ذلك ، فيقول : « والذات الأولى التى تجعل المولود يتولد ، حاضرة فى الطبيعة حالة فيها ، يصفها القرآن بأنها : [الأول ، والآخر ، والظاهر والباطن] [1] » . . . . فتفسيره : الأول والآخر ، والظاهر والباطن ، على هذا النحو ، يختلط على الأقل بفكرة « الحلول » التى تعرف للصوفية الإشراقية أو العجمية ، والتى استبعدها « إقبال » نفسه ، عند شرحه لـ « وحدة الوجود » ، كما رأينا فيما سبق .

ولعل « إقبال » بشرحه الفلسفى أو العلمى لبعض آيات القرآن ، يحاول فقط أن يوضح حقائق قديمة فى ضوء الأفكار الجديدة ، كما يعبر عن ذلك بقوله : « القرآن المجيد ليس كتاب فلسفة أو إلهيات ، ولكن فيه هدى إلى مقاصد الحياة ورقيها ، وفيه أصول فلسفة يقينية . ولو أن مسلماً متفلسفاً بيّن المسائل القرآنية فى ضوء الأفكار والتجارب الحديثة ، ما صح اتهامه بأنه يقدم شرابا جديداً فى زجاجة قديمة — كما يقول « مستر دكسن » : « أنا لا أعرض أفكارا جديدة فى ثياب قديمة ؛ ولكن أبين حقائق قديمة فى ضوء الأفكار الجديدة »[2] . . . . وهو رأيه الذى اعتقد أنه عن طريقه — يستطيع أن يبقى المسلم فى دائرة إسلامية ، ويسهم فى الحياة الواقعية ، لا بتوجيه مدرسة فكرية غربية بل بتوجيه الإسلام وحده .

• على أن الشىء الذى يبدو فيه ضعف « إقبال » ، تقته بيعض الحركات الإسلامية الحديثة ، على أنها تمثل التجديد الفكرى

(١) المصدر السابق : ص ١٢٢

(٢) محمد إقبال : سيرته ، وفلسفته ، وشعره : ص ١٢١

فى الإسلام ، وعلى أنها تمثل الوثبة المطلوبة للعالم الإسلامى ، وأنها النموذج الذى يجب على بقية العالم الإسلامى أن يقتدى به . وربما لم يدرس « إقبال » نفسه هذه الحركة من مصادرها ، بل قرأ عنها من وصف المستشرقين إياها ، فصدق ما وصفوا . والمستشرقون إن وصفوا شيئاً فى الإسلام أو فى الحركات الإسلامية على أنه حسن فلأنه يصادف غرضاً خاصاً ،، يتصل بإضعاف الإسلام والجماعة الإسلامية . . . .

يصف « إقبال » الحركة البهائية ، أو البابية : (١) بأنها من الحركات الإسلامية التى تأثرت بالحركة الوهابية ، و « ليست سوى صدى فارسى للإصلاح الدينى العربى » . . . . فهو يراها حركة إسلامية ، وإصلاحا ،

---

(٢) البابية : نسبة إلى « الباب » ، وهو على محمد الشيرازى (ولد فى المحرم سنة ١٢٣٦هـ / ٢٦ مارس سنة ١٨٢١ م) ، وأعلن نفسه فى ١١ يونية سنة ١٨٤٥ م ، باب المعرفة إلى الحق الإلهى » ، ومن أجل هذا لقب بـ « الباب » .

والبهائية : نسبة إلى « بهاء الله » ، وهو ميرزا حسين على نورى بقزوين ، وهو خليفة « الباب » على حركته ، التى يعتبرها أتباعه « إصلاحا إسلامياً » . وتعاليمه كما يلى :

- الله واحد ، و (على) مرآته التى ينعكس عليها والتى يمكن لكل واحد أن يراه
- الله خلق الخلق بسبع صفات تسمى حروف الصدق والحق ، وهى : القدر ، القضاء الإدارة ، المشيئة ، الأذن ، الأجل ، الكتاب .
- السنة تنقسم إلى تسعة عشر شهرا ، وكل شهر ينقسم إلى تسعة عشر يوما ، والسنة إلى ثلاث مائة وواحد وستين يوما
- كل الحدود ألغيت ، عدا حدى السرقة ، والزنا
- الحرية المطلقة فى التجارة والعقد
- دفع « الفائدة » مباح ، سواء على البضائع المباعة ، أو على الحسابات المصرفية
- فريضة الصوم لمدة شهر بهائى ، أى تسعة عشر يوما من طلوع الشمس إلى غروبها وعلى من بلغ الحادية عشرة إلى الثانية والأربعين
- ينصح بالطهارة بالماء ، ولكنها ليست فريضة مكتوبة

دينياً (١) . مع أن البهائية مزيج عجيب من الثقافات الدينية والفلسفة ، فلا يقال مطلقاً : إنها تأثرت بحركة محمد بن عبد الوهاب ، لأنها نشأت بعدها فى القرن التاسع عشر .

ويصف حركة التجديد التى قام بها بعض الأتراك المحدثين — وفى مقدمة الدعاة لها الشاعر « ضياء كـوك آلب » — بأنها حركة مثالية فى إصلاح الفكر الدينى فى الإسلام ، يصح أن تسير فى طريقها بقية الحركات الإسلامية الأخرى المعاصرة . ويقول فى هذا الوصف : وإذا كانت نهضة الإسلام أمراً واقعاً ، وأن أعتقد أنها أمر واقع ، فلا بد لنا من أن نفعل

= ● يجوز المرأة السفور ، وأن يتحدث إليها من غير إذن من أحد . ولكن لا تزاحم
● صلاة الجماعة أبطلت ، عدا الصلاة على الميت ، ومع ذلك فالاجتماع للوعظ أمر لا يأس به
وقد تحول البهائيون من فرقة دينية إلى حزب سياسى ، ومن دعاتهم ميرزا فضل الله ، وقد اتخذت هذه الحركة مدينة « عكا » مقراً لها . وهدفها توحيد الأديان ، والخطوة الأولى : ادعاء حاجة المسلمين إلى الإصلاح . أما الخطوة الثانية فهى الحاجة إلى شريعة جديدة .
وتطور أمر التعاليم البهائية ، فى هذه الحركة : فأصبح تعدد الزوجات مقصوراً على اثنتين فقط

وأصبحت ترى صحة جميع الأديان ، والكتب الدينية ، وتدعو جميع أهل الملل إلى دينها دعوة واحدة لأجل توحيد كلمة البشرية . وتستدل عند دعوة كل دين بشىء مما فى كتبهم ، ولا سيما التوراة والإنجيل والقرآن . وكل دين فى نفسه صحيح ، وكل دين ناسخ لما قبله ، كما أصبحت تعتقد بألوهية « البهاء » — بهاء الله — (ميرزا حسين على نورى) على نحو ما تعتقد بعض فرق الشيعة الغلاة بحلول الجزء الإلهى فى الإمام .
وللباب (على محمد الشيرازى) كتاب : « البيان » ، وهو الذى تأول فيه قول الله تعالى : [ثم إن علينا بيانه] . وقد أخرجه عبد الرحمن تاج ، كبحث للحصول على درجة الدكتوراه من جامعة السوربون بباريس ، تحت إشراف القس المستشرق الفرنسى (ماسينيون) .
والبهائية أربع فرق :
● البابية الخلص : أتباع « الباب » على محمد الشيرازى ، مؤسس البهائية
● البابية الأزلية : أتباع صبح أزل ، الذى كان فى قبرص
● البابية البهائية : أتباع بهاء الله ميرزا حسين على نورى
● البابية العباسية : أتباع عباس أفندى ، أحد الدعاة لهذا الدين الجديد ، وكان يقيم فى بيروت
(١) تجديد الفكر الدينى فى الإسلام : ص ١٧٥

يوماً ما فعله الترك : فنعيد النظر فى تراثنا العقلى . فإذا لم نستطيع أن نضيف جديداً إلى التفكير الإسلامى العام ، فقد نوفق — عن طريق النقد المحافظ السديد — فى كبح جماح حركة التحلل من الدين ، التى تنتشر بسرعة فى العالم الإسلامى . (1)

« وإقبال » نفسه ، بعد ذلك ، ينقل رأى الشاعر « ضياء كوك آ لب » فى خطوط الإصلاح للفكر الإســـلامى ، فيما يلى :

« وللشاعر السابق — ضياء — قصيدة عنوانها : « الدين والعلم » تلقى المقطوعة الآتية منها بصيصا آخر من الضوء على الرأى الدينى العام الذى يتشكيف اليوم فى العالم الإسلامى شيئاً فشيئاً ، يقول الشاعر :

من هم أول من طالع الناس بالهداية الروحانية ؟ ؟
لا ريب فى أنهم الأنبياء والقديسون . . . .

فلقد أخذ الدين بيد الفلسفة فى كل عقد وقاد خطاها ، وبنوره وحده استضاءت الأخلاق والفنون . . . .

غير أن الدين يضعف ويفقد حماسته الأولى ، ويختفى القديسون ، وتصبح الزعامة الروحية تراثاً إسمياً يرثه فقهاء الشريعة . ونجم الهدى الذى يهتدى به فقهاء للشريعة هو التمن ، ويكرهون الدين على سلوك هذا المسلك .

أما الفلسفة فتقول : إن النجم الذى اهتدى بنوره هو العقل ، فاذهبوا أنتم إلى اليمين ، وسأذهب أنا إلى الشمال » . . .

والدين والفلسفة كلاهما يدعى (الروح) ، وكلاهما يجذبها إلى ناحيته .

وبينما يكون هذا الصراع محتدماً ، تضع التجربة حملها ، فتلد مولودها وهو : « العلم الواقعى » . . . . ويصبح هذا الزعيم الصغير الذى يقود

(1) المصدر السابق : ص ١٧٦

العقل ، فيقول : إن سنن الأوائل هى التاريخ ، والعقل هو مبهج التاريخ ، كلاهما يفسر ويؤول ، ويرغب فى بلوغ ذلك الشىء الذى لا يمكن تحديده .

ولكن ما ذلك الشىء ؟ أهو قلب هذبته الروح ؟؟ .

وإذ كان الأمر كذلك فاستمع إلى كلمتى النهائية · الدين هو « العلم الواقعى » ، وهدفه هو تهذيب قلب الإنسان !! »[1]

وما ينقله إقبال عن الشاعر التركى الداعية لحركة « التجديد » الأخيرة فى تركيا ، هو ترديد لفكرة « أوجست كومت » فى الدورة الثلاثية للمعرفة من أنها تمر بالدين ، ثم بالفلسفة ، ثم بالعلم التجربى . « وإقبال » ذاته يؤكد هذا الإستنتاج بقوله : « هذه هى النزعة التى ينزع إليها الترکى فى العصر الحديث مستوحياً ، على النحو الذى يفعله ، حقائق التجربة ، لا تفكير الفقهاء المتفلسفين ، الذين عاشوا وفكروا تحت ظلال أحوال من الحياة متباينة . . . ويتجلى هذا المثال الجديد على أوضح ما يكون فى قصائد « ضيـاء » الشاعر الوطنى العظيم ، الذى كان لقصائده ، التى استلهمها من فلسفة « أوجست كومت » أثر عظيم فى تشكيل الفكر التركى الحديث[2] .

أى فكر تركى حديث ؟ ؟

أهو ترديد الفكر المــادى الإلحادى للمذهب الوضعى الغربى لـ « أوجست كومت » ؟ ؟

وإذا كان الشاعر التركى العظيم يعبر عن التجديد فى النهضة التركية الحديثة ، وما يعبر عنه هو مذهب « أوجست كومت » — كيف يصح

(١) المصدر السابق : ص ١٨٣ — ١٨٤
(٢) المصدر السابق : ص ١٨٢

« لإقبال » أن يسمى « الترديد » و « التبعية » تجديداً ؟؟

وكيف يسمى مذهب الفكر الإلحادى المادى « لأوجست كومت » تجديداً فى الفكر الإسلامى ؟؟

وكيف ينعت تركيا ـ لقيام الحركة التجديدية فيها على تقليد الفكر الغربى فى هذا ـ بأنها الأمة الإسلامية الوحيدة التى نفضت عن نفسها سبات العقائد الجامد ؟؟

إنه يقول : « إن تركيا ، فى الحق ، هى الأمة الإسلامية الوحيدة التى نفضت عن نفسها سبات العقائد الجامدة ، واستيقظت من الرقاد الفكرى ، وهى وحدها التى نادت بحقها فى الحرية العقلية ، وهى وحدها التى انتقلت من العالم المثالى إلى العالم الواقعى ، تلك النقلة التى تستتبع كفاحاً مريراً فى ميدان العقل والأخلاق »[1] !!

أى فارق بين موقف « محمد إقبال » الآن من الفكر الغربى المادى الذى ساد القرن التاسع عشر ، وموقف السيد « أحمد خان » من هذا الفكر ، يوم نادى فى محاولاته « الإصلاحية » بقبول هذا الفكر ، ونصح شباب المسلمين فى الهند بفهم القرآن فى ضوئه ، وبإخضاع الحياة الدينية لقوانين الطبيعة ، الأمر الذى دعا جمال الدين الأفغانى ، فى كتابه : الرد على الدهريين ، إلى بيان ممالأة السيد « أحمد خان » وخضوعه فى ذلك للسياسة الاستعمارية فى الهند ؟؟؟

إن « إقبال » تأثر بالمذهب الوضعى لـ « أوجست كومت » من غير شك ، ولكن لم يرض عما فيه من إلحاد ، كما يبدو فى كتابه والذات الإلهية الكلية ، كأصل للوجود . . . .

(١) المصدر السابق : ص ١٨٦

كيف يوفق « إقبال » الآن بين هذه النزعة الإلحادية عنده ، وبين الحكم على دعوة « المساواة » التى ينادى بها الشاعر التركى «ضياء» بين الرجل والمرأة ، أى المساواة فى الزواج والطلاق والمواريث : بأنها حركة إسلامية تجديدية (١) ؟؟؟

هل إلغاء الأحكام القاطعة فى الإسلام ، وهى أحكام الطلاق والإرث ، ثم الاستعاضة عنها بأحكام الأسرة فى القانون المدنى الغربى ، يعتبر نموذجا للحركات الإسلامية المقبلة فى البلاد الإسلامية ؟ ؟ .

إن « إقبال » نفسه استشعر ضعفه عندما وصف الحركة التجديدية فى تركيا بما وصفها به : فعاد إلى المطالبة بالتحفظ فى الإسلام وعدم التهور فيه ، فيقول :

« إنا نرحب من أعماق قلوبنا بتحرير الفكر الحديث فى الإسلام . . . ولكن ينبغى لنا أن نقرر أيضاً أن لحظة ظهور الأفكار الحرة فى الإسلام هى أدق اللحظات فى تاريخه ، فحرية الفكر من شأنها أن تنزع إلى أن تكون من عوامل الانحلال ، وفكرة القومية الجنسية التى يبدو أنها تعمل فى الإسلام العصرى أقوى مما عرف عنها من قبل — قد ينتهى أمرها إلى القضاء على النظرية الإنسانية العاملة الشاملة التى تشربتها نفوس المسلمين من دين الإسلام . أضف إلى هذا ، أن زعماء الإصلاح فى الدين والسياسة قد يجاوزون فى تحمسهم ، لتحرير الفكر الحدود الصحيحة للإصلاح ، وإذا انعدم ما يكبح جماح حميتهم الفتية ، ونحن نمر الآن بعهد شبيه بعهد ثورة الإصلاح « البروتستنتى » فى أوربا ، فينبغى أن لا يضيع سدى ما تعلمناه من قيام حركة « لوثر » ونتائجها . فدرس التاريخ فى تعمق وعناية يظهر لنا : أن حركة الإصلاح كانت سياسية

(١) المصدر السابق ص : ١٩٤

فى جوهرها ، وأن نتيجتها الخالصة فى أوربا أسفر عن إحلال تدريجى لنظم أخلاقية قومية محل الأخلاق المسيحية العالمية . ولقد رأينا بأعيننا ما أسفر عنه هذا الاتجاه فى الحرب العالمية الأوربية (الأولى) ، التى عجزت عن التوفيق بين المذهبين الأخلاقيين المتضادين ؛ بل جعلت الموقف الأوربى أكثر شناعة مما كان عليه قبل . والواجب لدى قادة الرأى فى العالم الإسلامى اليوم ، هو أن يفهموا المعنى الحقيقى لما حدث فى أوربا ، وأن يسيروا قدما نحو غايات الإسلام ومراميه مع ضبط النفس والبصيرة الثاقبة »[1] .

إن « قبال » يبعد عليه فى نظرى — أن يكون متناقضاً ؛ إذ يعد الحركة التجديدية فى تركيا التى قادها الشاعر « ضياء كَوك آلب » نموذجا للحركات الإسلامية الحديثة مرة ، ثم يطلب الحيطة والتحفظ فى التجديد وفى قبول الفكر الحر (المادى) مرة أخرى . . . . إنه يأخذ من جديد على هذا الشاعر العظيم (كما وصفه من قبل) أخطاءه فى فهم الإسلام كنظام للمجتمع ، وبالأخص ما يتعلق بأمره الأسرة ، فيقول : « أما فيما يتعلق بما ينادى به الشاعر التركى (ضياء كَوك آلب) فإنى أخشى أنه يبدو قليل العلم بقانون الأسرة فى الإسلام ، كما يظهر أنه لا يفهم المعنى الاقتصادى لقاعدة التوريث ، كما جاءت فى القرآن . فالزواج فى اعتبار الشريعة المحمدية عقد مدنى ، وللمرأة أن تشترط عند الزواج أن تكون عصمتها بيدها ، فيكتمل لها بهذا حق المساواة فى الطلاق . والإصلاح

---

(١) المصدر السابق : ص ١٨٧ — ١٨٨ .

الذى يقترحه الشاعر لنظام التوريث [1] يقوم على فهم خاطىء . وينبغى أن لا يستنتج من اختلاف الأنصبة الشرعية ، أن القاعدة تفترض تفوق الرجل على المرأة . فمثل هذا الافتراض يكون منافياً لروح الإسلام إذ يقول . [ولهن مثل الذى عليهن] .

« والحقيقة هى : أن المبادىء التى قام عليها نظام التوريث فى القرآن ، ذلك الفرع من التشريع الإسلامى الذى يصفه « فون كريمر » : بأنه بالغ الحد فى أصالته وابتكاره ، لم تلق بعد من مشرعى الإسلام ما تستحقه من عناية . فالمجتمع العصرى ، بما فيه من كفاح مرير بين الطبقات ، يجب أن يحملنا على التفكير . ولو أننا درسنا شريعتنا بالنسبة للانقلاب المنتظر فى الحياة الاقتصادية الحديثة ، فإن من المرجح أن نكشف فى أصول التشريع ، عن نواح جديدة لم تنكشف لنا بعد ، مما يمكننا أن نطبقه بإيمان متجدد بحكمة هذه المبادى » [2] .

يبعد على « إقبال » إذن أن يكون متناقضاً فى الرأى . . . وهو رجل مؤمن إيماناً عميقاً بالرياضة الصوفية السليمة ، ومؤمن بإسلامه إيماناً

(١) يرى الشاعر : «أن تنشئة الأسرة يجب أن تجرى على أساس العدالة ... ، ولهذا لابد من مساواة المرأة والرجل فى ثلاثة أمور : فى الزواج ، و طلاق ، والميراث . وما دامت المرأة تعد نصف الرجل فى الميراث ، وربعه فى عدد الأزواج ، فلن ترقى الأسرة ، ولن ترقى البلاد ... لقد فتحنا القضاء محاكم وطنية تقضى فى الحقوق الأخرى، وتركنا الأسرة فى أيدى مذاهب الفقهاء ولا أدرى لماذا تخلينا عن نصرة المرأة ؟ أليست المرأة تعمل فى سبيل البلاد ؟ أم يجب عليها أن تثور ، وتتخذ من إبرتها سلاحا فاتسكا تنزع به حقوقها من أيدينا ؟ » ، كتاب تجديد الفكر الدينى فى الإسلام : ص ١٨٦)

(٢) المصدر السابق : ص ١٩٥ ـ ١٩٦

حقاً وبصلاحيته للتوجيه فى الحياة المتجددة ، ومؤمن فى الوقت نفسه بعدم التخلى عن الحياة الواقعية ....

إن السبب فى تمجيد « إقبال » للحركة التجديدية فى تركيا ، اتباعه للمستشرقين فى ذلك ... هو تقليد لهم فى الرأى ، وليس نتيجة مباشرة لدراسته هذه الحركة . وإن أى مفكر يقدر قيمة الفكر ، لا يصف هذه الحركة التركية إلا بأنها تقليد فى غير وعى للغربيين . وأنا أقصد « فى غير وعى » ، لأن الباعث عليها الرغبة فى أن تكون تركيا من « أوربا » ، لا من آسيا ، وأن يكون للأتراك طابع الغربيين ، لا طابع الشرقيين ، فيما هو ممدوح أو مذموم ، كما طلب لمصر يوما ما صاحب « مستقبل الثقافة فى مصر » . فهى حركة اندفاعية ، لا حركة متئدة تتخير وتقدر فى تخيرها الاحتفاظ بشخصية « الأمة » أو الجماعة .

اليابان جددت حقاً ، لأن حركتها التجديدية قامت على التخير ، دون « الاندفاع » ! اليابان ظلت شرقية ، ومع ذلك تفوقت على الغرب فى مجال الصناعة ، وفى المجتمع وتماسكه قبل ذلك ، كمجتمع له شخصية بارزة .

أما تركيا فليس لحركتها طابع معروف حتى اليـــوم ، فلا هى بالشرقية ولا هى بالغربية .... يجعلها الغرب « غربية » فى اللحظة التى يريد أن يحرضها على الإمعان فى البعد عن الإســلام والجماعات الإسلامية وفى مقدمة هذه الجماعات الشعوب العربية لأنه نزل بلغتها القرآن ، ويجعلها « شرقية » يوم يتحدث عن حضارتها المعاصرة بأنها حضارة مستعارة من الغرب ليس لها فيها إلا التقليد الأعمى !!!

من السهل عن الفرد ، وكذا عن الجماعة ، أن يهدم ويلغى ، ولكن ليس من السهل أن يبنى . . . وأشد عسراً أن يكون أصيلا فى البناء ! إن تركيا الحديثة ، مظهر تجديدها إلغاء الدين ، وفقدان شخصيتها ، وتبعيتها تبعية مطلقة فى السياسة ، والتوجيه ، والاقتصاد ، للغرب الصليبى !

ولأن « إقبال » يمجد نهضة تركيا الحديثة من جانب ، ويشجع الرياضة الصوفية من جانب آخر : يمتدحه المستشرقون فى حديثهم عن تعرضهم للحركات الإسلامية المعاصرة ، ويذكرون له من حسناته فقط هذين الأمرين بينما يعيبون عليه فى الوقت نفسه ، رأيه فى أن الإسلام دين ودولة معاً ، وفى أن الحقيقة الإسلامية أمر واحد لها اعتباران فقط . ويعيبون عليه أكثر من ذلك تشجيعه قيام دولة إسلامية على أساس إسلامى ، مع عنايته تمام العناية بنفى الطابع الثيوقراطى عن الدولة التى تقوم على هذا الأساس الإسلامى .

● وحسن ظنه بالمستشرقين جعل فيه نقطة ضعف أخرى ، وهى ثقته فيما يكتبون ، وتقبله له دون امتحان لما يكتبونه . فهو مثلا يستحسن ما كتبه « هورتن » Horten — الذى كان يوما ما أستاذاً للغات السامية بجامعة بون — عن الإسلام ، فى مجال الفقه ، أو مجال الفلسفة والكلام . و « هورتن » ليس العالم الذى يكتب عن بحث ودراسة ، أو فهم ، ودقة فى الفهم ، فضلا عن أن يكون له طابع الباحث العلمى . وهذا هو تقديره فى ميدان الاستشراق الألمانى .

كما أن حسن ظنه بالمستشرقين قد يجعله يوافق على حل لمشكلة ، قام

على أساس عقيدة مسيحية ، تتنافى هذه العقيدة مع العقائد الأساسية فى القرآن ، لأنه ردد هذا الحل بعض علماء اللاهوت المسيحيين المشتغلين بالدراسات الإسلامية . . . فيذكر مثلا مشكلة « الشر » فى العالم ، ثم يطلب حلها فى رأى بعض هؤلاء ويوافق عليه ، ويقول فى ذلك :

« وإذا كانت الإرادة الإلهية التى يحددها العقل إرادة خيّرة ، فإن معضلة جديدة تعترض سبيلنا ، تلك هى : أن سير التطور كما أظهره العلم الحديث ، يتضمن آلاماً وظلماً تكاد تشمل العالم كله . ولا شك أن الظلم مقصور على البشر وحدهم ، ولكن ظاهرة الألم تكاد تكون عامة . وإن كان من الحق أيضاً ، أن البشر فى مقدورهم احتمال الألم ، وقد احتملوا المرير منه فى سبيل ما أعتقدوا أنه خير . وهكذا ، فإن حقيقتى الشر الأخلاقى ، والشر المادى ، تبرزان فى الوجود الطبيعى . وليست نسبية الشر ، ووجود قوى تعمل على تبديله ، بمصدر عزاء لناء ؛ لأنه على الرغم من كل هذه « النسبية » وهذا « التبديل » ، فإن فيه ناحية إيجابية رهيبة . فكيف يمكن إذن التوفيق بين قدرة الله المطلقة واتصافه بالخير ، وبين شيوع الشر فى خلقه ؟ ؟

« هذه المعضلة هى فى الواقع مشكلة الألوهية : . . . ولم يتناول واحد من الكتاب المحدثين تقرير هذه المعضلة تقريراً أدق وأوفى ، مما كتبه « نَوْمان » Naumann فى كتابه : « رسائل فى الدين » ، إذ قال : إن لنا معرفة بالكون ترينا إله قوة وقدرة ، يبعث الحياة والموت متلازمين تلازم الظل والنور ، وتعلمنا كذلك عقيدة « النجاة والخلاص » إذ تقرر : أن هذا الإله نفسه أب للبشر . فالتأسى بإله العالم يوالتشد

خلق الكفاح فى سبيل الوجود ، وعبادة أبى : «يسوع المسيح» تبعث خلق الرحمة . ومع هذا فهما ليسا إلهين ، بل هما إله واحد ، تتشابك ذراعاهما بطريقة ما ، غير أنه لا يستطيع مخلوق أن يقول : وأين ؟؟ وكيف يحدث ذلك ؟؟ »

إن «إقبال» فى تجديد الفكر الدينى فى الإسلام ، كان جامعيا فى محاولته . .. فى عمله الفكرى الخاصة ، واعتبار هذا العمل لجيل معين ، وهو جيل التفكير الوضعى ، أو التفكير المادى الإلحادى . وهو لهذا يعتبر عملا فكريا مضاداً لحركة « التجديد » فى الفكر الإسلامى فى مصر ، التى يتزعمها بعض التابعين للفكر الاستشراقى ، أو بعض المرددين للفكر الآخر المادى الإلحادى ، الممثل فى وضعية « كومت » ، وماركسية « ماركس » .

و « إقبال » بهذا ، يعتبر المصلح الفكرى فى الإسلام فى الوقت الحاضر ، ويتميز بذلك عن الشيخ عبده فى اتجاهه الإصلاحى . ولكن لأن محاولة « إقبال » الفكرية هى محاولة للخاصة ، فهى فى حاجة إلى حركة الشيخ عبده ، كى تكون حركة إصلاحية فكرية عامة للجماعة الإسلامية فى كل طبقاتها .

والعصر الحاضر يتطلب ، بالإضافة إلى هاتين الحركتين ، حركة

(١) المصدر السابق : ص ١٩٤

أخرى فكرية تقوم على بيان « التوازن » فى رسالة الإسلام ، الفرد والجماعة على السواء .

إن لكل من حركتى « محمد عبده » و « إقبال » اعتبارها فى مواجهة ما سيطر على وقتهما من فكر وتوجيه أجنبى . . . .

- كان الاستعمار فكانت حركة الشيخ عبده بعد جمال الدين الأفغانى
- وكانت « الوضعية » و الماركسية » فكانت حركة « إقبال »

الإسلام غداً

مواجهة الإسلام للصليبية والماركسية :

رأينا الآن ، أن الإسلام منذ الاستعمار الغربى للبلاد الإسلامية فى آسيا وأفريقيا ، من منتصف القرن التاسع عشر حتى اللحظة القائمة ، يواجه صليبية هذا الاستعمار جنباً إلى جنب مع مواجهة سلطانه السياسى والاقتصادى . . .

وهذه الصليبية ليست المسيحية السمحة ، وإنما هى « روح الانتقام » من الإسلام ؛ تلك الروح التى بعثت فيما مضى على الحروب الدامية فى القرون الميلادية الثلاثة : الحادى عشر ، والثانى عشر ، والثالث عشر ، محاولة الاستيلاء على بيت المقدس . وبقيت منذ هزيمتها الكبرى على يد « الناصر صلاح الدين » ، مصاحبة لعقلية الغرب فى عرضه الإسلام ، وفى تصرفاته مع المسلمين على السواء . وتزل فيه باقية صحبة هذه العقلية حتى اليوم .

وبعد انتشار الفكر المادى الإلحادى الغربى فى بلاد الشرق الإسلامى منذ أعقاب الحرب العالمية الأولى ، واجه الإسلام — بالإضافة إلى مواجهته الصليبية السابقة — حملة هذا الفكر ومذاهبه . ولم يزل يواجهه فى وقتنا الحاضر ، وبالأخص « الماركسية » الإلحادية .

ورأينا أيضاً ، أن هذه المواجهة كانت على حساب الإسلام مرة ، وفى جانبه مرة أخرى . . .

أما فى المرة التى كانت على حسابه :

فكانت إصابته من هذه المواجهة إصابة عنيفة . . . .

حلت العصبيات الشعوبية محل الرباط الإسلامى العام ، وبرزت الحدود والفواصل وخلقت ختماً فى الوطن الإسلامى ، دون أن تعتمد اعتماداً دقيقاً على المكان الجغرافى أو خصائص الجنس ، وإنما تعتمد اعتماداً أولا بالذات

على الحدود « المفترضة » التي وضعها المستعمر وقواها ، حتى يحول بذلك دون الترابط النفسي بين الشعوب الإسلامية في الآمال والكفاح ، قبل أن يحول دون الاختلاط المكاني أو الزماني .

كما تأثرت عقليات بعض الكتاب من الأدباء ، والساسة ، في الشرق الإسلامي بتفكير الغرب المادي وبحضارته الصناعية ، وحملت هذه العقليات لواء الدعوة إليه . ونجحت هذه الدعوة في تركيا ، بالحركة الانقلابية التي قادها « كمال اتاتورك » بعد الحرب العالمية الأولى . ولكن ما كان لها أن تنجح هذا النجاح الظاهر ، وتسير حتى الآن ، دون عون سياسي وثقافي من « الخارج » !! وقد تبادل النظام الشيوعي هذا العون مع تركيا أولا ، ثم حل محله في المعاونة النظام الديمقراطي الغربي الذي تتزعمه أمريكا في الوقت الحاضر . لجزء واضح من نشاط السياسة الأمريكية — على الأقل النشاط الجامعي ، ونشاط المؤسسات الاجتماعية — في خدمة استقرار « الانقلاب » ، أو التجديد التركي ، داخل تركيا ، وفي خدمة الدعاية له خارج ديارها ، بين الشعوب الإسلامية الأخرى . وهناك مبالغ لا يستهان بها من المؤسسات الأمريكية الرأسمالية ، تزاد من عام إلى عام ، تحت عنوان : « الخدمات الإنسانية » ، لهذا الغرض ، ينفق جزء منها على الدراسات الإسلامية الموجهة في أقسام ملحقة بالجامعات الأمريكية المشهورة ، بينما الجزء الآخر ينفق على مؤسسات الطباعة والنشر ، ومكاتب الخبرة أو البحوث الموزعة توزيعاً منظما في عواصم بلدان الشرق الأوسط ، والتي تعنى أو تتصل بالدراسات الإسلامية أو بدراسات الشرق الأوسط .

ويضاف إلى حساب خسائر الإســـلام في مواجهته للصليبية

والماركسية ، الفراغ ، الذى خلفه ركود الفكر الإسلامى فى نفوس المعاصرين من المسلمين ، والذى هيّأ فرصة لقبولهم تحريف الصليبية للإسلام باسم دراسات الاستشراق ، ثم بقبولهم إلحاد الماركسية باسم العلم (Science) . . . وهذا الفراغ فى نظرى أشد خطراً على الإسلام ، من الهجوم المباشر الصليبي أو الماركسى عليه .

أما ما أفاده الإسلام من مواجهة الصليبية والماركسية :

أو من الاحتكاك بهما ، فهو :

● إيقاظ الوعى الإسلامى الذى صاحب الحركات التحريرية التى قامت بها الشعوب الإسلامية ضد الاستعمار الغربى ، وذلك بفضل جمال الدين الأفغانى الذى تزعم إيقاظ هذا الوعى ، والذى ركز نشاطه فى رحلاته إلى مصر ، والهند ، وتركيا ، وأفغانستان ، وبقية البلاد الإسلامية ، لإثارة المسلمين بدافع من دينهم ، لمقاومة المستعمر وعدم التعاون معه من جانب ، وتأكيد أواصر الأخوة بينهم بطرح الفوارق المذهبية ، وعلى الأخص ما بين السنة والشيعة ، والاحتفاظ بوحدتهم فى دفع الخطر الصليبي عنهم ، من جانب آخر .

وجمال الدين الأفغانى ـ يعتبر من غير شك ـ الزعيم الشرقى المسلم لجميع الحركات الثورية ضد الاستعمار الغربى فى الشرق الإسلامى . ولم يكن لجمال الدين بقية من نشاط ، فوق ما بذل وعانى فيما بذله منه ، يصرفها فيما وراء إيقاظ الوعى الإسلامى فى مجالسه الخاصة والعامة .

● المحاولات الفكرية الإسلامية التى قام بها محمد عبده قبيل آخر القرن التاسع عشر ، ثم قام بها « إقبال » فى النصف الأول من القرن العشرين . . . وما قام به محمد عبده أثمر سلسلة من المفكرين المستنيرين فى فهم الإسلام ، بمصر وشمال أفريقيا ، وسوريا ولبنان ، كان لهم

نشاط منهجي ، وآخر موضوعي فى الفكر الإسلامى ، وإن لم يصل إلى درجة أن يكون مدارس مستقلة فى الإصلاح الإسلامى . ولكنه رغم ذلك ، كان له أثره حتى اليوم فى الكتابات الإسلامية المتسمة بطابع الفهم السليم لمبادىء الإسلام ، وظروف المجتمع الحديث . وما قام به « إقبال » بعده أثمر تأسيس دولة الباكستان ، ووضع دستور إسلامى لها على أساس من القرآن .

الإسلام فوق الزمان والمكان :

نعم ، الاسلام من حيث هو مبادىء ، لا يتوقف اعتباره على مكان معين ، ولا على جيل من البشر . . .

وكما ذكر « إقبال » : الإسلام بما اشتمل عليه من مبدأ « الحركة » يعيش مع الإنسان المتحرك ، وفى العالم المتغير المتطوّر .

فهو لا يؤزم بالصليبية ولا بالماركسية ، إذ طالما كانت له طبيعة الموجود الخالد ، ولا يضار بالهجوم عليه من هنا أو هناك ، لأنه عندئذ لا يقبل الفناء . .

لخلود الإسلام فى رسالته ، ورسالته « التوازن » : التوازن فى قيادة الفرد لنفسه ، والتوازن فى علاقة أفراد الأسرة الواحدة بعضهم ببعض ، والتوازن فى علاقة الأفراد جميعاً ، ما بين جار قريب وبعيد ، وما بين حاكم ومحكومين .

ولكن الذى يجوز أن يؤزم ـ ولا أدرى إذا كان يمكن أن يصرع فى يسر أيضاً ـ هو المسلم . . . . والمسلم هو إذن ، موضوع الهجوم فى حملات الصليبيين والماركسيين . والآثار السلبية لهذا الهجوم تنال منه ، إن قدر لها أن تصيب ، أكثر مما تنال من الإسلام .

والسؤال الذى يجب أن يلقى الآن ، هو : إذا كانت حملات الغرب

الاستعمارى ـ سواء من الجانب الصليبى أو الجانب الماركسى ـ تجد « فراغا » عند المسلمين حال دون ملئه حتى الآن ركود الفكر الإسلامى ، وعدم قيامه بالدور الإيجابى فى حياتهم المعاصرة ، فما هى النسبة التى يملأها « الإصلاح الدينى » الحديث من هذا الفراغ ؟ ؟ . . . إن مستقبل الإسلام فى الجماعة الإسلامية يتحدد بناء على جواب هذا السؤال . وهذا الجواب يرتبط ارتباطاً وثيقاً بموضوع « الثقافة » الذى يتثقف به المسلم فى الشرق الإسلامى .

والثقافة فى هـــذا الشرق الإسلامى ، لم تساير الحركات التحريرية التى قامت فيه أول الأمر لمنازلة المستعمر ، ولا ما صاحبها من وعى إسلامى عام . وتخلفت الثقافة عن هذه الحركات ، ولم تعن بتوضيح الوعى الإسلامى الذى صاحبها . ولذا بقى هذا الوعى « شعاراً » و « نسبة » فقط ؛ يحمله المسلم كعنوان له . ولا يدرك من إسلامه إلا أنه : ينتسب إلى الجماعة الإسلامية فحسب .

ونتج عن هذا التخلف : تلك « الانفصالية » التى أرادها المستعمر الغربى منـــذ أن وضع قدمه فى بلاد المسلمين . وهى الانفصالية فى توجيه المسلم ، وبعبارة أخرى هى « دفعُ » الإسلام عن أن يكون ضمن موضوع ثقافة المسلم المعاصر . ونشأ عن هذه الانفصالية ، ذلك « الفراغ » عند المثقفين من المسلمين . ولم يستطع نمو الحركات التحريرية التى أخذت بعد جمال الدين الأفغانى الطابع السياسى القومى ، أن ينال من هذه الانفصالية . بل بالعكس كلما تقدمت هذه الحركات خطوة نحو « الاستقلال السياسى » كلما اتسع البعد فى هذه الانفصالية ، لأن الاستعمار الغربى الصليبى كان يضع شروطاً للموافقة على الخطوات الاستقلالية فى البلاد الإسلامية ، من شأنها أن تزيد فى عمق هذه

الانفصالية ، كشرط « حماية الأقليات » فى معاهدة ١٩٢٥ بمصر ، وشرط تعهد الحكومة المصرية باتباع « روح » التشريع الغربى فى معاهدة « مونترو » سنة ١٩٣٨ ، وأمثال هذين الشرطين فيما عقد من اتفاقيات بين المستعمرين الغربيين ، وبين دعاة « الاستقلال » فى البلاد الإسلامية الأخرى . وهدف هذين الشرطين واضح ، وهو عدم احتضان الإسلام والأخذ بتعاليمه فى حياة الجماعة الإسلامية ، سواء فى توجيه المسلمين عن طريق الثقافة المدرسية أو الجامعية ، أو ممارسة الفصل والقضاء فى الخلافات التى تقع بينهم .

وتحولت بذلك الحركات التحريرية إلى حركات « عزل » الإسلام عن الحياة العملية العامة للجماعات المسلمة ، بعد ما أصبحت حركات « استقلالية سياسية » . . . . ثم نَفَذ الفكر الغربى الاستشراقى الإلحادى المادى منه ، إلى « البعد » الذى أوجدته الانفصالية السابقة . وكلما بعد الطرف الإسلام فى هذه الانفصالية ، كلما نَفَذ الفكر الغربى السابق ، وكلما قرب إلى دائرة « الفراغ » المتخلف ؛ بل كلما اقتحمه وملأ منه جزءاً بعد جزء .

وفى وقت بلغت فيه الحركة الاستقلالية السياسية حـــداً فاصلا فى تاريخ الاحتلال الغربى لمصر ــ وهو وقت معاهدة سنة ١٩٣٦ ، بما لها من ظروفها إذ ذاك ــ ظن أحد الكتاب المعاصرين أن الوقت قد آن لإعلان التخلص نهائياً من الإسلام واللغة العربية ، فنادى فى عام ١٩٣٨ بتقليد الغربيين فى ثقافتهم وفى تفكيرهم وفى تعلم لغتهم قديمها وحديثها حرفا بحرف ، ما فى ذلك من خير وشر ، وممدوح ومذموم ! ! ! أو بعبارة أخرى طلب هذا الكاتب من الحكومة وقتئذ ،

إعلان هـذه (الانفصالية) بصفة قاطعة حتى لا يكون هنا كفاح بين القـديم والجديد ، وحتى يشعر المصريون بالإطمئنان إذا ما مضوا ثقافياً وروحياً إلى مجموعة شعوب البحر الأبيض المتوسط ، وهى الشعوب الإيطالية ، والفرنسية ، واليونانية . وقال هذا النداء ترحيباً فى بعض الطبقات ، كما شجع كثيرين من الشبان فى كتاباتهم ضد « القديم » بناء عن تقليد وتبعية فحسب . ولحق معنى « القديم » منذئذ معنى آخر هو التخلف أو البدائية ، كما لحق معنى « الجديد » معنى التقدم الحضارة ! !

واستمر هذا الوضع ، على عهد دعاة الاستقلال السياسى ، طوال النصف الأول من قرننا الحاضر ، إلى أن جاء التحول الأخير فى السياسة التحريرية سنة ١٩٥٢ ، وتبعته محاولة « تصفية » ماضى الاستعمار فى الثقافة والتوجيه ، وفى مقدمة بقايا هذا الماضى : تلك « الانفصالية » التى أشرنا إليها ، فى موضوع الثقافة المدرسية والجامعية . ولـكن هذه التصفية — فيما أعتقد — تحتاج إلى وقت ، حتى يضعف أثرها السلبى فى التوجيه ، وتحتاج قبل الوقت إلى « تربويين » من صنف آخر ، لا يعيشون على آثار مدرسة « ديوى » (١) . وإنما يفهمون معنى (المواطن) فهماً صحيحاً ، وأنه يعيش على ماض ، بروح الحاضر ، متطلعاً إلى المستقبل . وماضيه هو الذى يكيف شخصيته الخاصة ، التى يتميز بها عن معاصر معه فى وطن آخر ، والتى يقوم عليها مستقبل (وطنه) ، ذلك الوطن الذى يعيش هو فيه ، ومن أجله .

---

(١) هو الفيلسوف الأمريكى john Dewey (ولد سنة ١٨٥٩) ، ومؤلفاته الرئيسية : « تأثير داروين على الفلسفة » سنة ١٩١٠ ، و « الديمقراطية والتربية » سنة ١٩١٣ ، و « الطبيعة والتجربة » سنة ١٩٢٥ .

ولكن محاولة تصفية ماضي الاستعمار فى الثقافة والتوجيه ، وقفت ـ حيناً ـ عند برامج المدارس التابعة لوزارة التربية والتعليم ، ولم تتخطاها حتى الآن إلى مؤسسة أكثر أهمية وأبلغ أثراً فى الحياة العامة ، والحياة الجامعية الخاصة فى مجال الدراسات الإسلامية ، وهى الأزهر ـ حتى صدور القانون بتنظيمه الجديد فى صف عام ١٩٦١

الفراغ فى الحياة التوجيهية العامة :

وبجانب انفصال موضوع الثقافة ، وعزله عزلا تاماً عن الإسلام ، ذلك الانفصال الذى هيأ الفكر الغربى الاستشراقى والمادى فرصة قبول المثقفين له ، دون أن يجدوا فى ثقافتهم التى يحملونها وفى أنفسهم ما يناقش هذا الفكر ، حتى يكون قبولهم إياه نتيجة اقتناع وتأمل — وجد فراغ آخر فى الحياة التوجيهية العامة ، وهى حياة الجماهير من العمال والفلاحين . وهذا الفراغ سببه عزلة الأزهر عن الحياة الجارية ، وهى عزلة رُسمت له فى ظل الاستعمار ، أو عاون على بقائها الاستعمار . وأصبحت حياة العمال والفلاحين خالية من توجيه صالح يعالج لهم مشاكلهم اليومية ، والمشاكل الأخرى التى تأتى بها الحضارة الحديثة ، وخضعوا للأنانية فى حل هذه المشاكل ، وللتيارات السطحية التى تحملها الدعاية المغرضة لمذهب من المذاهب الإنسانية المعاصرة . وتقلص الإسلام من جديدة فى حياة العامة ، كما تقلص من قبل فى ثقافة المثقفين . وسارت حياة الطرفين تحت تأثير « الصدفة » ، وتحت ما يجد من نزعات فكرية توجيهية ، من وقت لآخر .

وتعقدت حياة الفلاح والعامل . . .

- وزادت مشاكلهما فى الأسرة بسبب سوء فهم تعدد الزوجات ، والطلاق ، وفهم « التوكل على الله » ، وأثر ذلك على مستقبل الأسرة .

• واضطرب رأى الفلاح فى « التعاون » الاقتصادى ، والتأمين على الثروة الحيوانية ، وفى استخدام وسائل الحضارة الحديثة فى الزراعة لتقليل نفقات الإنتاج ، مع الزيادة فى كمه ونوعه .

• واضطرب رأى العامل فى الصلة التى بينه وبين صاحب العمل ، وفى تقدير رأس المال الدائر فى تشغيل العمل .

• وحجز الثرى مدخراته من المال عن تشغيلها فى سوق الصناعة ، أو عن التعامل بها فى السوق المالية بوجه من الوجوه .

وسبَّب هذا كله « سوء فهم » لهذه المشاكل . . . ولا يرفع سوء الفهم هذا فى حياة الجماهير إلا توضيح موقف الإسلام من كل مشكلة من هذه المشاكل .

ولقد أراد الاتجاه الحديث فى الإدارة الحكومية بعد الحرب العالمية الثانية ، أن يعمل على حل هذه المشاكل فى حياة الفلاح والعامل ، وحياة الجماهير على العموم باسم « الإرشاد الإجتماعى » ، و « الخدمة الاجتماعية » و « التوجيه الريفى » ، وما شاكل ذلك من منظمات . ومع هذا لم تصل هذه المنظمات — رغم ما توفر لها من إمكانيات — إلى جذور هذه المشاكل فى نفس الفلاح والعامل ، لأن هذه الجذور مشتبكة اشتباكا قوياً مع نوع « الإيمان » الذى يسكن نفس كل منهما من قبل ، وهو إيمان اختلط فيه التسليم بالخرافة ، وغشى عناصره سوء الفهم ، أو سوء التبصير . وكان ذلك نتيجة « للفراغ » الذى ذكرناه ، وهو أمر ترتب بدوره على عزلة الأزهر عن الحياة الجارية .

وكلا النوعين من « الفراغ » : فى حياة المثقفين ، أو فى حياة الفلاحين والعمال ، أتاح الفرصة لغير الإسلام فى التوجيه ، وفى التطبيق العملى فى الحياة .

واتجاه الصليبية فى الدراسات الاستشراقية للإسلام ، إن اتخذ — بحكم طبيعته — من المثقفين أو من الذين يباشرون شؤون التثقيف مجالا لنشاطه ، فالفكر المادى الإلحادى فى صحبة الدعاية الماركسية يستطيع أن يكون له مجال أوسع ، يتناول المثقفين وغيرهم من طبقات الجماعة ، لأنه كما ذكرنا له جانب أكاديمى وجانب آخر شعبى .

ولو أن الإصلاح الدينى ، فى مقابل ذلك كان متتابعا ، وله دعاة يزداد عددهم بانقضاء الزمن ، وكان متنوعاً فى مجال الفكر الأكاديمى ، وفى مجال الدعوة الدينية ، لرجح جانب الإسلام فى الاحتكاك مع الصليبية والماركسية ، ولاستطاع — بعد فترة قصيرة فى حياة الأمم — أن يملأ ذلك « الفراغ » ، سواء فى حياة العامة أو حياة الخاصة . ولكن انقطاع الإصلاح فى الفكر الإسلامى ، وظهوره من فترة إلى أخرى ، مضافاً إلى قلة أعوانه ، وضيق نطاقه ، يجعل من الصعب التنبؤ بالنتيجة الأخيرة لهذا الاحتكاك ، وإن كان يجعل من السهل تصور طول الزمن الذى سيمر به كفاح الإسلام ، وكذا تصور المرارة التى يحملها هذا الكفاح إليه .

أما أنه من الصعب التنبؤ بالنتيجة الأخيرة لهذا الاحتكاك ، فإن يقظة الوعى الإسلامى — وإن كانت لا تقوم على فهم سليم للإسلام أو على قوة الإيمان به إلى حد التضحية فى سبيله ، بل تقوم أكثر على تعصب المسلمين له ، كمصدر ينتسبون إليه — وتزايده ، كلما اشتدت صليبية الغرب أو ماركسية الشرق ضغطا على المسلمين ، لا يسهل احتمال « سقوط » الإسلام فى ميدان هذا الاحتكاك .

أما طول الزمن الذى يجب أن يمر به كفاح الإسلام ، وأما شدة المرارة التى ينتظر له أن يذوقها فى صراعه مع الصليبية والماركسية — فذلك

مرتبط بوضع الإصلاح فى الفكر الإسلامى قوة وضعفا ، وهذا الإصلاح نفسه مرتبط فى حاله ، بالقائمين بشأنه ، وبالمؤسسات الإسلامية ، التى لها طابع البحث أن الدعوة فى مجال التعاليم الإسلامية . . .

وفى مقدمة هذه المؤسسات : الأزهر .

الأزهر :

● إن قبول بعض الكتاب المسلمين ، هنا فى الشرق الإسلامى ، تفكير القرن التاسع عشر — الاستشراق والمادى الإلحادى ، وقبولهم أيضاً هجوم بعض كتاب الغرب فى القرن السابق على الكنيسة الكاثوليكية هناك ، ومحاولتهم تطبيق ذاك الهجوم هنا على الإسلام والعلماء ، وتأثر كثيرين بهذه المحاولة ، ليس آية فحسب على وجود « الانفصالية » فى التعليم ، التى عاون عليها الاستعمار الغربى والتى لم تزل رواسبها باقية ، وربما تبقى قوية فترة أخرى من الزمن — بل آية أيضاً من جانب آخر على أن الأزهر لم يؤد رسالته ، أو لم يتمكن فيما مضى من أداء رسالته كما يجب ، وإلا لقضى على هذه الانفصالية منذ زمن طويل ، أو على الأقل لاستطاع أن ينفذ بتعاليم الإسلام إلى نفوس المثقفين المدنيين ! !

وهناك إذن لا شك « ضعف » فى الأزهر . . .

● وآية أخرى على هذا الضعف : بقاؤه فى عزلة عن مواجهة المذاهب الاقتصادية الاشتراكية ، ببيان « توازن » الإسلام فى الجانب الاقتصادى فى حياة الجماعة ، وكذلك بقاؤه فى عزلة أيضاً عن أن يبدى الرأى فى حل المشاكل الاجتماعية التى تعانيها اليوم الشعوب الإسلامية من وجهة نظر الإسلام . ولعلنا نذكر : كيف أن « إقبال » اطلع فيما سبق

إلى وجود بحوث فقهية اقتصادية اجتماعية إسلامية ، يُتغلب بها على الأزمات الحالية فى الجماعة الإسلامية ويُقابَل بها نظم الغرب الاشتراكية .

• وآية ثالثة على هذا الضعف : أن تفكير الشيخ محمد عبده الإصلاحى قُبل ونما خارج الأزهر بينما عورض معارضة قوية داخل الأزهر . ولم تزل هذه المعارضة تظهر من وقت لآخر فى صورة فتاوى رسمية حتى الآن . . . . فالفتوى بتمجيد تعدد الزوجات ، وبتحريم ترجمة القرآن ، وبصلاحية الإسلام للشعوب البدائية فحسب ، تمثل معارضة واضحة لتفكير الشيخ عبده الإصلاحى فى داخل الأزهر ، كما تمثل فى الوقت نفسه جموداً فى فهم الإسلام .

هناك ضعف لا شك فيه . .

وسببه أن الأزهر دار بتفكيره فى صورة معينة ، انقطع بها عن صورة الحياة التى تمر عليه ، ولكنها لم تستطع أن تنفذ إلى داخله فتلتقى بالصورة التى يحتفظ بها ، وتتفاعل معها . وما سمى بإصلاح الأزهر فى فترات متكررة يشبه مرور صور الحياة القائمة عليه ، دون أن تنفذ إلى داخله فتتفاعل مع ما له من صورة أصيلة . وإصلاح الأزهر لذلك كان « إضافات » ملحقة ، وظلت إضافات تابعة ، لم تتكون منها وبما كان يُعنى به الأزهر من قبل ، « ذاتية » واحدة .

طلب « إقبال » فى « تجديد الفكر الدينى فى الإسلام » ، تأكيد صلة المسلم بالعالم المادى الواقعى ، وتنحية نظرة التصوف العجمى من حياة المسلم ، وهى النظرة إلى هذا العالم على أنه « شر » يجب الهرب منه . وعلى هذا النحو ظلت « الإضافات » التى أضيفت إلى الفكر الأزهرى

التقليدى ، بمثابة هذا العالم الواقعى فى نظر التصوف العجمى .

هذا « الانقطاع » عن الحياة « كان واضحاً فى حياة الأزهر فى القرن التاسع عشر » وكان هو نفسه مركز إصلاح الشيخ عبده إذ ذاك ، فيما سماه : إصلاح الأزهر ، وإصلاح المحاكم الشرعية ، وإصلاح الوعظ والتدريس ، وإصلاح اللغة العربية . و أحس المستعمر الغربى بهذا الانقطاع فساعد على تقويته ، عندما تولى الإشراف على التعليم ، وحال دون مباشرة المتخرجين فى الأزهر التعليم الرسمى فى أية مرحلة من مراحله ، إلا إذا أعدوا إعدادا خاصاً رسمه هو ، بدعوى عدم ملاءمتهم للعصر وروحه ! !

لم يعن الأزهر عناية جدية بتعليم اللغـــات الأوربية [1] ، ولا بمنهج البحث الأوربى فى دراساته . . . ومن ثم كانت استطاعة المتخرجين فيه لمواجهة الصليبية الاستعمارية ، والماركسية الإلحادية ، محدودة للغاية . كما ظل عرضهم للفكر الإسلامى فى الدائرة التى هى أقرب لدائرة التفكير فى العصور الوسطى ، منها إلى دائر التفكير المعاصر . وقد أصيب الأزهر بنكسة فى السنوات الأخيرة [2] وعاد إلى الجمود وحارب اتصال علمائه بالفكر الغربى المعاصر ، ووقوفهم على منهاج البحث فى الجامعات الأوربية . كما نزل بمستوى رسالة الأزهر إلى تعلم اللغة العربية وتعليمها وحدها ، مهملا شأن الدراسات الإسلامية ،

(١) أدخل الأستاذ الأكبر المرحوم الشيخ محمود شلتوت ـ بعد توليه المشيخة فى أكتوبر سنة ١٩٥٨ تعلم اللغة الإنجليزية إجباريا فى المعاهد الثانوية ، وأنشأ معهد « الإعداد والتوجيه » كمعهد عال تدرس فيه ست لغات : الإنجليزية ، والفرنسية ، والألمانية ، والأندونيسية ، والأردية ، والسواحلية :

(٢) من سنة ١٩٥٤ إلى ١٩٥٨

أو واضعا إياها فى منزلة ثانوية ، وبذلك ضعف الأمل فى استعانة الفكر الإسلامى الإصلاحى على تقوية شأن نفسه . بمؤسسة إسلامية عالية مثل الأزهر .

الأزهر فى رأيى ، هو قمة المؤسسات الإسلامية فى العالم الإسلامى ، التى كانت تستطيع مواجهة الصليبية الاستعمارية والماركسية الإلحادية ، وكانت تستطيع أيضا أن تقدم للحياة الإسلامية فى مصر ، ووراء مصر ، أكبر العون فى حل المشكلات التى تدور فى حياة الأسرة الإسلامية ، والاقتصاد الإسلامى ، والتوجيه الإسلامى . وبذلك كان يمكن أن تكون هناك قوة فكرية وروحية ثالثة فى الشعوب الاسلامية ، تواجه القوتين العالميتين الرئيستين اليوم : الصليبية الغربية ، والشيوعية الدولية . ولا عوض عن الأزهر ، وكل يوم يمر عليه فى أزمته يزيد فى ضعف قيمته ، ويقلل من الانتفاع به فى تكوين تلك القوة الثالثة ، التى كان يجب أن يكون لها شأن اليوم .

إصلاح الأزهر ليس رفع مرتبات ، ولا إعادة طبع الكتب المتأخرة ، ولا اقتباس نظام وزارة التربية والتعليم ، ولا ملاحقة هذه الوزارة بطلب مشورتها والإفادة من خبرة رجالها ، ولا بزيادة كم العلماء والطلاب . . . إصلاح الأزهر فكرة ، وتنفيذ رسالة ، هى فهم الإسلام ، وحسن عرضه ، والملاقاة به لما يواجه المسلم من مشاكل . وهى رسالة فريدة ، لا يمكن لمؤسسة تعليمية أخرى أن تنهض بها . ولذلك لا تجدى مشورة وزارة التربية والتعليم فى شأنها .

ومشيخة الأزهر ليست وظيفة يَذِل أو يستخدم القائم بأمرها لهدف سياسى ، وليست إدارة لجامعة على نحو أية جامعة أخرى فى الشرق . . . هى

إيمان وإدراك للقيم ، وفهم صادق للحياة والإيمان ، هو الإيمان بالله أولا ، والإدراك للقيم هو الادراك أولا للكرامة الانسانية ، والفهم الصادق للحياة هو الفهم أولا لوضعية الشعوب الاسلامية فى خضم المجال الدولى المعاصر ، وفى التنافس الغربى والشرقى على جعلها تابعة تسير فى فلك هذا أو ذاك .

إن حركة التحرير فى مصر - بعد النصف الأول من قرننا الحاضر - تحاول « تصفية » رواسب الاستعمار فى السياسة التعليمية ، ومن هنا كان علينا أن تضع الأزهر وضعه الصحيح ، فتباشر فيه تصفية رواسب الماضى الضعيف ، وتجعله ذا رسالة إيجابية فى تهيئة المجال الحيوى لمصر فى أفريقيا الاسلامية . وفى مقابلة الاستعمار الغربى ، فى أية صورة من صوره فى قوة ، وفى الاسهام فى حل مشاكل الشعوب الاســـلامية ، الاجتماعية والاقتصادية ، وهى كثيرة معقدة ، وفى مقدمتها شعب مصر .

إن « السراى » على عهد الخديوية والملكية على السواء ، كان لها هدف خاص من الأزهر يبعده عن رسالته الأصلية . وإن الأحزاب السياسية المصرية على اختلافها ، منذ تصريح ٢٨ فبراير سنه ١٩٢٢ زادت من ضعف الأزهر بإدخال الاتجاه الحزبى فى تصريف شئونه .

إن الاسلام فى غده يتأثر قوة وضعفاً . بقوة الأزهر وضعفه ، اليوم وبعد اليوم !!!

وقد جاء صدور القانون رقم ١٠٣ لسنة ١٩٥١ . . . إيذانا بتطور جديد فى تاريخ الأزهر . . .

فما هو دور الأزهر التعليمى والثقافى والاجتماعى فى ظل القانون الجديد ؟

الأزهر... في تنظيمه الجديد

صدر القانون رقم ١٠٣ لسنة ١٩٦١ بإعادة تنظيم الأزهر ، وهذا الكتاب فى إعداد طبعه للمرة الثالثة . . .

وبصدور هذا القانون ، أعلنت الثورة المصرية عن اتجاهها فى حزم وفى قوة لتصفية رواسب الاستعمار فى الأزهر . وهى تلك الرواسب التى تتمثل :

- أولا فى « عزلة » المتخرج فى الأزهر عن المجتمع الذى يعيش فيه
- كما تتمثل مرة أخرى فى « احتراف » هذا المتخرج بالدعوة إلى الإسلام وبالرسالة الإسلامية ، واتخاذها مهنة يكسب منها قوت يومه ، ويسعى عن طريقها لتحصيل أمور معيشته .

و « العزلة » ، وكذلك « الاحتراف » بالدعوة الإسلامية وبرسالة الإسلام ، يشكلان خطراً على القيم الإسلامية نفسها ، وعلى تعاليم الإسلام . وهو ذلك الخطر الذى يحول دون أن يكون هناك تفاعل بين الحياة الإنسانية فى المجتمع الإسلامى والتعاليم الإسلامية ، وأيضاً يحول دون أن يقف العالم الأزهرى من التعاليم الإسلامية موقف المتجرد عن غاية شخصية فى فهمها ، وفى استلهام النصوص القرآنية ونصوص السنة الدالة عليها ، من غير أن يتأثر فى موقفه هذا برأى سابق مبيت فى نفسه لسبب أو لآخر .

فأوجب هذا القانون إقامة جامعة الأزهر على أساس أن تكون هيئة تعنى بدراسة ألوان المعرفة المختلفة التى تعين على ممارسة النشاط الإنسانى

فى شتى جوانب حياة المجتمع ، كى يتزود بها الطالب الذى يتخرج فى المعاهد الأزهرية الثانوية ، بجانب ما يتزود به من معرفة ذات مستوى خاص لتعاليم الإسلام ولقيمه ، وكذلك بالدراسات العربية الخاصة التى تعينه على فهم التعاليم الإسلامية وأهداف رسالة الإسلام فهماً قوياً واضحا ، يكون مصدر إشعاع لمنهج سلوكى فى حياة الفرد والمجتمع معاً .

وعن طريق الكليات المختلفة — فى دائرة مايسمى بالكليات النظرية والعملية — التى تتكون منها جامعة الأزهر بناء على هذا القانون ، يستطيع الطالب المتخرج فيها أن يمارس نشاطه الإنسانى والإسلامى معاً ، بحيث يكون ذا مهنة يؤديها فى المجتمع ، وفى الوقت نفسه صاحب دعوة إلى الإسلام بسلوكه الشخصى وبسلوكه فى مهنته ، وبدعوته بالقول كذلك . وهو فى دعوته عندئذ لا يكون محترفاً بها ، وإنما يدفعه إليها إيمانه بقيمة الرسالة الإسلامية التى كشفت له عنها جوانب المعرفة التى درسها فى كلية من كليات هذه الجامعة . وهو عندئذ أيضاً أقرب إلى أن تكون دعوته إلى الله وفى سبيل الله . . . . لله خالصة ، دون أن يشرك فى إخلاصه لله فى دعوته غاية أخرى ، هى تحصيل الدنيا ، وتحصيل متعها عن طريق هذه الدعوة نفسها .

وإذا استطاعت جامعة الأزهر بوضعها الذى قصد إليه القانون أن تحقق الغاية المرجوة منها — فسيكون هناك طراز آخر من المتخرجين فى الأزهر ، يعرف المجتمع الذى يعيش فيه كما يعرف المجتمع المعاصر وما يسيطر عليه من اتجاهات مذهبية إنسانية عديدة ، كما يشعر فى نفسه بحرارة الإيمان برسالة الإسلام بعد أن وضحت له جوانبها وقيمتها إثر الموازنة التى تتكون حتما فى نفسه بعد وقوفه على ما للإنسان من معرفة

متغيرة ، وما لله من رسالة خالدة . وفى هذا الوقت يكون الإيمان بالله وبرسالته هدفه الأعلى فى الحياة الذى يجب أن يسعى إليه دون أن تشوبه شائبة أخرى تضعف من شأنه ، أو تعوق فاعليته على الإنسان فى سلوكه وفى تفكيره .

وإذا وصل أمر المتخرج فى جامعة الأزهر إلى هذا الوضع ، فالأمل كبيرة فى أن يعيد الداعية إلى الله وإلى الإسلام وضع أصحاب الدعوة الأولين ، الذين قادوا الإنسانية وأخرجوها من الظلمات إلى النور ، وساد مجتمعهم بالرسالة ، كما سادوا هم علـــى أنفسهم وفى مجتمعهم بالتقوى وبالإيمان .

ومجتمعاتنا الإسلامية كى تتم نهضتها ، وكى يتم بعثها ، فى حاجة ماسة إلى زيادة قوية ، تستمد قوتها من الفهم الصحيح ومن الإيمان . وهى إذا احتاجت إلى « العلم » ، واحتاجت أيضاً إلى « الصناعة » لتوفير وسائل العيش ولدفع حاجة المحتاج ومرض المريض ، فإنها أكثر احتياجا إلى ما يرفع ذلة المستضعف ، ويدفع عنه خوف الإقدام فى الحياة ليحقق السيادة الذاتية ، وسيادة المثل الإنسانية والقيم فى الحياة البشرية . والريادة السليمة — كما أشرنا — التى تقوم على وعى قوى وفهم سليم لرسالة الإسلام ، هى ذلك العامل الذى يرفع وحده ذلة المستضعف وخوف الخائف فى المجتمع ، وليس « العلم » وليست « الصناعة » هى التى تحول ذلة الضعيف إلى قوة ، وخوف الخائف إلى إقدام .

وأثر هذا القانون — على نحو ما شرحنا — سوف لا ينعكس على المتخرج فى هذه الجامعة من أبناء الجمهورية العربية المتحدة وحده ، وإنما ينعكس على كل مبعوث وافد استطاع أن يكون واحداً من المتخرجين

فيها . وبذلك يكون أثر هذا التنظيم الجديد فى إحياء الأمل المنشود، ليس فى مصر وحدها ، وإنما فى كل بلد إسلامى , وليس فى مجتمع الجمهورية العربية المتحدة وحدها ، وإنما فى كل مجتمع إسلامى فى الشرق وفى الغرب على السواء .

وبهذا القانون ازداد الأمل فى غد الأزهر وفى غد الإسلام معاً .
وفق الله القائمين على الأمر هنا وهناك إلى أن تكون خطواتهم مسددة .

مُلحقات

المبشرون والمستشرقون (*)
وموقفهم من الإسلام

(*) بحث للمؤلف نشر بمجلة « الأزهر » .

مقدمة :

إذا كان من دواعى استقرار الحكم الوطنى فى مصر الحديثة الثائرة عزل عملاء السياسة وإبعادهم عن مجال الحياة السياسية — فإن من صالح قيادة الأمة، كشعب موحد الاتجاه، قوى فى أحاسيسه المشتركة، أن ينحى عملاء التبشير والاستشراق من جوانب التوجيه العام، سواء فى التثقيف . أو النشر، أو الصحافة، أو الإذاعة .

إن عملاء التبشير والاستشراق — وهم عملاء الاستعمار فى مصر والشرق الإسلامى — هم الذين دربتهم دعوة التبشير على إنكار المقومات التاريخية والثقافية والروحية فى ماضى هذه الأمة وعلى التنديد والاستخفاف بها . وهم الذين وجههم كتاب الاستشراق إلى أن يصوغوا هذا الإنكار والتنديد والاستخفاف فى صورة البحث، وعلى أساس من أسلوب الجدل والنقاش فى الكتابة أو الإلقاء عن طريق المحاضرة أو الإذاعة .

إن التبشير والاستشراق كلاهما دعامة الاستعمار فى مصر والشرق الإسلامى، فكلاهما دعوة إلى توهين القيم الإسلامية، والغض من اللغة العربية الفصحى، وتقطيع أواصر القربى بين الشعوب العربية، وكذا بين الشعوب الإسلامية . والتنديد بحال الشعوب الإسلامية الحاضرة، والازدراء بها فى المجالات الدولية العالمية .

- فهناك الدعوة إلى أن القرآن :

— كتاب مسيحى يهودى نسخه محمد

— وأن الإسلام دين مادى لا روحية فيه، يدعو إلى الدنيا وليس إلى صفاء النفوس والمحبة .

— وأنه — أى الإسلام — يميل إلى الاعتداء والاغتيال ويحرض أتباعه على القسوة على غير المسلمين عامة .

— كما أنه يدعو إلى الحيوانية والاستغراق فى الملذات الدنيا .

● وهناك الدعوة إلى :

— أن الفلسفة العربية فكر يونانى ، كتب بأحرف عربية .

— وأن اللغة العربية الفصحى لم تعد صالحة اليوم ، وبدلا منها يجب أن تستخدم العامية واللهجات الدراجة ، كما يجب أن تستخدم الحروف اللاتينية عوضاً عن الأحرف العربية .

● وهناك الدعوة إلى :

— إحياء الفرعونية فى مصر .

— والآشورية فى العراق .

— والبربرية فى شمال إفريقية .

— والفينيقية على ساحل فلسطين ولبنان

— وإلى تفضيل الفارسية — كلغة آرية — على العربية كلغة سامية .

— وإلى أن الذى حمل أمارات الحياة الأدبية الجديدة فى الشرق العربى فى نهاية القرن التاسع عشر ، وكذا فى الشرق الإسلامى ، وحمل مظاهر الحضارة عامة — هم نصارى لبنان الذين تعلموا واستوحوا من جهود المبشرين الأمريكيين فى سوريا .

— وإلى أن البربر وحدهم هم أصحاب المدنية فى شمال إفريقية والأندلس .

● وهناك الدعوة إلى :

— التنفير من حياة المسلمين الحاضرة ؛ لأنها حياة بدائية ذليلة .

— وإلى أن السبب فى ذلك هو تعاليم الإسلام والتمسك بها .

والتبشير والاستشراق فى ذلك سواء ، والفرق بينهما هو أن الاستشراق أخذ صورة « البحث » وادعى لبحثه « الطابع العلمى الأكاديمى » بينما بقيت دعوة التبشير فى حدود مظاهر « العقلية العامة » وهى العقلية الشعبية .

استخدم الاستشراق : الكتاب . والمقال فى المجلات العلمية . وكرسى التدريس فى الجامعة . والمناقشة فى المؤتمرات « العلمية » العامة .

أما التبشير فقد سلك طريق التعليم المدرسى فى دور الحضانة ورياض الأطفال والمراحل الابتدائية والثانوية للذكور والإناث على السواء . كما سلك سبيل العمل « الخيرى » الظاهرى فى المستشفيات ، ودور الضيافة والملاجئ للكبار ، ودور اليتامى واللقطاء . ولم يقصر التبشير فى استخدام « النشر والطباعة » وعمل « الصحافة » فى الوصول إلى غايته .

إن البلاد العربية والإسلامية فى يقظتها الحالية تتعثر فى خطاها نحو التماسك الداخلى ، ونحو تقوية العلاقات بينها ، بسبب الرواسب التى تخلفت عن التبشير والاستشراق ، وبسبب آخر له وزنه وأثره فى هذا التعثر وهو « ضعف المواجهة » التى يلقاها فى البلاد الإسلامية هذان العاملان القويان فى تركيز الاستعمار ، وبعثرة القوى الوطنية فى كل بلد عربى وإسلامى

والمؤسسات الإسلامية — على تعددها وتنوعها — لم تعرف تماما حتى الآن « وضعية » التبشير والاستشراق فى توجيه الشعوب العربية والإسلامية ، حتى تحاول أن تلقاها ، فضلا عن أن يكون لقاؤها إياها قويا أو ضعيفا .

١ — فالأزهر — وهو أكبر المؤسسات الإسلامية فى الشرق العربى والإسلامى — لم يخرج برسالته كثيراً حتى الآن عن أن يكون ترديداً لتفكير

القرون الوسطى فى مواجهة بعضهم بعضا كأحزاب وأصحاب مذاهب فقهية وكلامية أو شعوبية (سنة وشيعة) أو ترديدا لتفكير المتأخرين الذين سلبوا الإنسان أخص مقوماته فى الدنيا وهى ميزة الحياة . ولكن الأمل كبير الآن فى إصلاح الأزهر .

٢ — وجمعية الشبان المسلمين بالقاهرة ، هى تقليد لجمعيات الشباب المعروفة من قبل عند غيرنا فى جانب ، وابتعاد عنها فى أهم جانب من جوانب رسالتها . تقلدها فى ممارسة الرياضة ولكنها لا تقلدها فى جعل الرياضة وسيلة من وسائل التربية والإيمان ، كما تفعل جمعية الشباب الأخرى أما ما يلقى فيها من محاضرات ، أو يعقد فيها من ندوات ، فينقص هذه وتلك عنصر الجدية وحرارة الإيمان . . .

٣ — وجمعية التعريف الدولى بالإسلام (التى تعقد اجتماعاتها بدار جمعية الشبان المسلمين بالقاهرة) هى جمعية طابعها شخصى ، أكثر من أن يكون حملا لرسالة وبعثا لها ، أو نشراً لمبادئها فى بلاد العالم ، كما هو المفهوم من اسمها وصفاتها .

٤ — ومعهد الدراسات الإسلامية (بالروضة بالقاهرة) معهد حديث النشأة لم يتميز اتجاهه بعد ، هل هو علمانى على نحو أسلوب الدراسة العلمانية فى التراث الإسلامى التى أدخلها علماء التبشير والاستشرق فى الجامعات المصرية ، أم هو تقليدى على نحو ما يفعل الأزهر فى طريقته .

* * *

إن رواسب التبشير والاستشراق التى أشرنا إليها فيما مضى لا تتمثل فقط فى المؤسسات التبشيرية المختلفة الظاهرة فى مصر والبلاد العربية والإسلامية . بل هناك أيضاً مؤسسات أخرى فى مصر لا يرى منها التبشير

وإن كانت لا تخفى هـــدف الاستشراق . ونذكر — على سبيل المثال لا الحصر — المؤسسات الآتية :

١ — المعهد الشرق بدير الدومنيكان ، بشارع مصنع الطرابيش .
٢ — ندوة الكتاب ، بشارع سليمان باشا .
٣ — دار السلام ، بكنيسة دار السلام بمصر القديمة .
٤ — المعهد الفرنسى بالمنيرة .

فكل هذه المؤسسات تخضع للاتجاه الكاثوليكى فى بحث الإسلام وتراثه وتخضع كذلك للنفوذ الفرنسى . والذين يعاونونها من المصريين هم أصحاب الثقافة الفرنسية ممن درسوا فى فرنسا الآداب الشرقية والثقافة الإسلامية ، ويرعاها ، كأب روحى ، المستشرق الفرنسى لويس ماسينيون ، عضو مجمع اللغة العربية بالقاهرة ، ومستشار وزارة المستعمرات الفرنسية فى شئون شمال فريقية .

والذين يعاونون هـــذه المؤسسات من المصريين المثقفين فى فرنسا والدارسين للآداب الشرقية العربية أو التراث الإسلامى الثقافى — يزداد أثرهم كلما اتصل شأنهم واتصلت مشورتهم بتوجيه الآداب ، أو الثقافة فى مصر .

وتحت عنوان « إصدار سلسلة كتب عن تاريخ الدين الإسلامى » وتحت هذا العنوان كتبت جريدة الأخبار بتاريخ ١٥ أكتوبر من عام ١٩٥٧ : عن وضع مشروع لإصدار سلسلة من الكتب : بعضها مترجم عن كتب المستشرقين والبعض الآخر يؤلفه كتاب مصريون عن تاريخ الدين الإسلامى والأطوار التى مر بها فى عهود الاستعمار .

إنه من غير شك أن هناك من له نفوذ بين الذين يعتزمون إصدار

هذه السلسلة وهو من أنصار اتجاه التبشير والاستشراق ويروج لرسالة التبشير والاستشراق وهى رسالة الاستعمار دون أن يكون فى نفسه أى أثر الشعور بخطورة هذا الاتجاه . فنحن سنرى فى الكلام عن الاستشراق . فى هذا البحث ، ما يؤكد أن هدف المستشرقين فى كتبهم عامة وقاطبة هو التوهين للقيم الإسلامية ، وتفتيت الشعوب العربية والإسلامية فى علاقاتها وصلات بعضها ببعض .

أجهزة الدعوة والدراسات الإسلامية عليها إزاء التبشير والاستشراق :

أولا : أن تساهم فى تنقية الحياة المصرية والعربية والإسلامية من رواسب هذين العاملين فتبعد عملاءهما من حياة التوجيه فى مصر فى جوانبها المتعددة وتكون ذا صلة وثيقة بوزارة التربية والتعليم فى الإشراف على حياة مصرية إسلامية أفضل فى مدارس المبشرين — وهى المدارس الدينية التابعة للفاتيكان فى طوائفها المختلفة ، من فرنسية وإيطالية وأسبانية وألمانية وهلم جرا . . . ، وعلى صلة وثيقة بالصحافة ووزارة الثقافة والإرشاد القومى فى توجيه القلم والكتاب .

ثم عليها ثانيا : أن تكون مع المؤسسات التعليمية الإسلامية — كالأزهر — جهازا قويا يلق به كتب المستشرقين ، وبحوثهم فى مجلاتهم ومؤتمراتهم ، فى الرد عليهم وشرح القيم الإسلامية ، وتقوية أواصر القربى بين الشعوب العربية والإسلامية .

ثم عليها ثالثا : أن تخرج للمسلمين عاجلا فى مشارق الأرض ومغاربها :

١ — « دائرة معارف إسلامية » يكتبها علماء مسلمون متمكنون فى فهم التراث الإسلامى من جميع بلاد العالم الإسلامى ، وتكون مرجعا للجوانب الثقافية العديدة .

٢ — وأن تقرأ « ترجمة » فى كل لغة من اللغات التى ترجم إليها القرآن فعلا ، بعد مراجعتها مراجعة دقيقة ، من علماء لهم سعة إطلاع فى التفسير والعلوم الإسلامية .

٣ — وأن تخرج « قاموسا » للفقه الإسلامى ، على نمط القواميس العلمية الحديثة فى الاجتماع والفلسفة وعلم النفس والاقتصاد . . . . يكون مرجعا سريعا لمعرفة المصطلحات الفقهية ومدلولاتها فى المذاهب الفقهية المختلفة .

والفرق بينه وبين « دائرة المعارف الإسلامية » أن هذه لا تقصر موضوعاتها على الفقه ، بل تعالج جوانب التراث الاسلامى كلها كموسوعة علمية عصرية . أما القاموس فمهمته التعريف فى صورة مجملة سريعة ، علمية منظمة بالفقه الاسلامى . والمسلم المعاصر ، وبالأخص فى البلاد التى تعرف اللغة العربية ، فى حاجة ماسة إلى مثل هذا القاموس .

٣ — وأن تصدر « مجلة » تتتبع بحوث الاستشراق التى يوردها الغرب الصليبى للشرق الاسلامى فى الوقت الحاضر ، سواء فى كتبه عن التراث الاسلامى أو فى بحوث مجلاته العديدة التى تعنى بهذا التراث ، وبوضعية المسلمين وتوجيههم . وحركة الغرب فى توريده لهذه البحوث حركة ضخمة وسريعة ، كما يرى من الدوريات التى تنشرها الجمعيات الاستشراقية فى مختلف بقاع العالم بلغات مختلفة ، ومن الكتب التى تصدرها دور الطباعة الكبيرة فى عواصم أمريكا الشمالية وانجلترا وفرنسا . والبيان المرافق فى هذا البحث يعطى صورة تقريبية ولكنها صورة مزعجة للوجهين فى العالم الإسلامى .

وإذا ابتدأت أجهزة الدعوة والدراسات الإسلامية فى مواجهة « الاستشراق » مواجهة سافرة — وليس هناك حتى اليوم أية مؤسسة إسلامية فى العالم الاسلامى تقوم بهذا الدور — لأكثر من سبب فستظهر له سبل أخرى يرى

لزاماً عليه أن يسلكها كي يصل إلى هدفه وهو :

إعادة تقييم القيم الاسلامية في نفوس المسلمين ، وفي نفوس الرأي العام العربي .

هدف التبشير :

سنرى فيما بعد أن الاستشراق لون من ألوان التبشير لاءم نفسه مع ظروف الحياة . وإذا كان الاستشراق نوعاً من أنواع التبشير فتعرّف هدف التبشير نفسه يعطينا بالتالي صورة عن هدف الاستشراق . ولن نحاول هنا أن نذكر شيئاً مستنتجاً من قراءة أو دراسة لهذا الموضوع ، وإنما سندع النصوص الثابتة لزعماء المبشرين تعبر عن هذا الهدف :

• يقول لورانس براون Lawrance brown : « إذا اتحد المسلمون في امبراطورية عربية أمكن أن يصبحوا لعنة على العالم وخطراً ، وأمكن أن يصبحوا نعمة له أيضا . أما إذا بقوا متفرقين فإنهم يظلون حينئذ بلا قوة ولا تأثير »[1] .

ويفصح القس « كالهون سيمون » عن رغبة التبشير القوية في تفريق المسلمين التي عبر عنهـا « براون » فيما قبل ، بقوله : « إن الوحدة الإسلامية تجمع آمال الشعوب السود ، وتساعدهم على التملص من السيطرة الأوربية . ولذلك كان التبشير عاملا مهما في كسر شوكة هذه الحركات . ذلك لأن التبشير يعمل على إظهار الأوربيين في نور جديد جذاب ، وعلى سلب الحركة الإسلامية من عنصر القوة والتمركز فيها »[2] .

(١) في كتابه « الإسلام والإرساليات Islam and Missions ص ٤٤ ــ ٤٨ .
(٢) كتاب « التبشير والاستعمار » ص ٣٢ .

فوحدة المسلمين إذن فى نظر التبشير يجب أن تفتت وأن توهن ، ويجب أن يكون هدف التبشير هو التفرقة فى توجيه المسلمين واتجاهاتهم . والتبشير ، إذ يرى هدفه المباشر تفكيك المسلمين ، يرى بالتالى درء خطر وحدتهم على استعمار الشعوب الأوربية وعلى استغلالها واستنزافها لثروات المسلمين . وفى هذا المعنى يقول لورانس براون Lawrance brown : « الخطر الحقيقى كامن فى نظام الإسلام ، وفى قوته على التوسع والإخضاع وفى حيويته . إنه الجدار الوحيد فى وجه الاستعمار الأوروبى »[1] .

وتقول مجلة العالم الإسلامى الانجليزية The Muslim World : « إن شيئا من الخوف يجب أن يسيطر على العالم الغربى . ولهذا الخوف أسباب منها : أن الإسلام منذ أن ظهر فى مكة لم يضعف عدديا ، بل دائما فى ازدياد واتساع . ثم إن الإسلام ليس دينا فحسب ، بل إن من أركانه الجهاد . ولم يتفق قط أن شعبا دخل فى الإسلام ثم عاد نصرانيا »[2] .

• وهناك بجانب تفتيت وحدة المسلمين — كهدف للمبشرين — هدف آخر هو التنفيس عن الصليبية وعن الانهزامات التى منى بها الصليبيون طوال قرنين من الزمان أنفقوهما فى محاولة الاستيلاء على بيت المقدس وانتزاعه من أيدى المسلمين الهمجيين ! ! . يقول اليسوعيون : « ألم نكن نحن ورثة الصليبيين ؟ أو لم نرجع تحت راية الصليب لنستأنف التسرب التبشيرى والتمدين المسيحى ولنعيد فى ظل العلم الفرنسى وباسم الكنيسة مملكة المسيح ؟ [3] » .

(١) فى كتاب أصدره فى عام ١٩٤٤ .

(٢) عدد يونية سنة ١٩٣٠ تحت عنوان « الجغرافيا السياسية للعالم الإسلامى » .
The Political geography of the Mohammadan world

(٣) « التبشير والاستعمار » ص ١١٧ .

• وبجانب هذا وذاك يرى المستشرق الألمانى بيكر Becker : « أن هناك عداء من النصرانية للإسلام بسبب أن الإسلام عندما انتشر فى العصور الوسطى أقام سداً منيعاً فى وجه انتشار النصرانية ثم امتد إلى البلاد التى كانت خاضعة لصولجانها »[1] .

وإذن هدف التبشير هو تمكين الأوربى المسيحى من البلاد الإسلامية . والأسباب التى ذكرها هؤلاء المبشرون هنا توصل جميعها إلى هذا الهدف . فسواء أكان التنفيس عن هزيمة الصليبية ، أم الرغبة فى الانتقام من الإسلام لأنه قام فى القرون الوسطى فى وجه المسيحية . أم توهين المسلمين وتمزيقهم فى التوجيه والاتجاه - هو السبب المباشر فى التبشير فإن نتيجته حتما وعلى أى وضع هى ما ذكرنا من تمكين الأوربى المسيحى من المسلم الشرقى ومن وطنه .

وهنا يبدو واضحاً أن التبشير مقدمة أساسية للاستعمار الأوربى ، كما أنه سبب مباشر لتوهين قوة المسلمين . « ولقد كانت الدول الأجنبية تبسط الحماية على مبشريها فى بلاد الشرق لأنها تعدهم حملة لتجارتها وآرائها ولثقافتها إلى تلك البلاد . بل لقد كان ثمت ما هو أعظم من هذا عندها : لقد كان المبشرون يعملون بطرق مختلفة كالتعليم مثلا على تهيئة شخصيات شرقية لا تقاوم التبسط الأجنبى »[2] .

تصوير المبشرين للإسلام والمسلمين :

وطريق التبشير لتوهين المسلمين لم يكن الدعوة إلى المسيحية والعمل على ارتداد المسلمين إلى النصرانية مباشرة . وإنما كان طريقه تشويه

---

(١) المصدر السابق ، ص ٥٠ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٥٠ .

الإسلام ، ومحاولة إضعاف قيمه ، ثم تصوير المسلمين فى وضعهم الحالى بصورة مزرية بعيدة عن المستوى الحضارى فى عصرنا الحاضر .

فالمونسنيور كولى فى كتابه «البحث عن الدين الحق» يصور الإسلام على هذا النحو : « الإسلام : فى القرن السابع للميلاد . برز فى الشرق عدو جديد ذلك هو الإسلام الذى أسس على القوة ، وقام على أشد أنواع التعصب .

لقد وضع محمد السيف فى أيدى الذين اتبعوه . وتساهل فى أقدس قوانين الأخلاق .

ثم سمح لأتباعه بالفجور والسلب .

ووعد الذين يهلكون (يستشهدون فى سبيل الله) فى القتال بالاستمتاع الدائم بالملذات (الجنة) .

وبعد قليل أصبحت آسيا الصغرى وإفريقيا وأسبانيا فريسة له ، حتى إيطاليا هددها الخطر ، وتناول الاجتياح نصف فرنسا .

لقد أصيبت المدنية .

ولكن هياج هؤلاء الأشياع (المسلمين) تناول فى الأكثر كلاب النصارى . . .

ولكن انظر ! ها هى النصرانية تضع بسيف شارل مارتل سدا فى وجه سير الإسلام المنتصر عند بوانيه (٧٥٢ م) . ثم تعمل الحروب الصليبية فى مدى قرنين تقريبا (١٠٩٩ - ١٢٥٤ م) فى سبيل الدين ، فتدجج أوربا بالسلاح ، وتنجى النصرانية ، وهكذا تقهقرت قوة الهلال أمام راية الصليب ، وانتصر الإنجيل على القرآن ، وعلى ما فيه من قوانين الأخلاق الساذجة » [1] .

(١) ص ٢٢٠ طبع ١٩٢٨ . وقد نال هذا الكتاب رضا البابا ليون الثالث عشر فى سنة ١٨٨٧ وعاش فى المدارس المسيحية فى الشرق والغرب إلى اليوم .

ويقول و . س . نلسون W.S. Nelson « وأخضع سيف الإسلام شعوب إفريقيا وآسيا شعبا بعد شعب » [1]

هذا فى وصف الإسلام ووصف مبادئه أما محمد رسوله فيقول عنه أديسون Addison « محمد لم يستطع فهم النصرانية ، ولذلك لم يكن فى خياله منها إلا صورة مشوهة بنى عليها دينه الذى جاء به للعرب » [2] .

وفى وصف المسلمين يقول هنرى جيسب Henry Jessup المبشر الأمريكى « المسلمون لا يفهمون الأديان ولا يقدرونها قدرها . . . إنهم لصوص ، وقتلة ومتأخرون ، وإن التبشير سيعمل على تمدينهم » [3] كما يقول فى وصفهم جوليين H. Guillimain فى كتابه « تاريخ فرنسا » : إن محمداً ، مؤسس دين المسلمين قد أمر أتباعه أن يخضعوا العالم وأن يبدلوا جميع الأديان بدينه هو . ما أعظم الفرق بين هؤلاء الوثنيين (المسلمين) وبين النصارى ! إن هؤلاء العرب قد فرضوا دينهم بالقوة وقالوا للناس : أسلموا أو موتوا ، بينما أتباع المسيح ربحوا النفوس ببرهم وإحسانهم .

ماذا كانت حال العالم لو أن العرب انتصروا علينا ؟ إذن لكنا مسلمين كالجزائريين والمراكشيين » [4] .

وهكذا : المسلمون متأخرون ، ولصوص وقتلة .

وهكذا : رسولهم سارق ومحرف فيما سرق .

وهكذا : الإسلام دين السيف وليس دين الإيمان . هو دين مادى وليس

(١) « التبشير والاستعمار » ص ٣٦ .
(٢) المصدر السابق ، ص ٣٧
(٣) المصدر السابق فى نفس الصحيفة .
(٤) ص ـ ٨ ـ ٨١ من كتابه .

ديناً روحياً لأنه يسمح لأتباعه بالفجور والسلب والقتل . هذا ما يصور به التبشير الإسلام والمؤمنين به والتابعين لرسوله . على أنه لم يفت المبشرين كذلك — بجانب تشويه الإسلام والمسلمين بغية توهينهم وإضعاف وحدتهم — أن يثيروا للغاية نفسها النزعات الشعوبية ، مثل الفرعونية فى مصر ، والفينيقية على ساحل فلسطين ولبنان . والآشورية فى العراق ، والبربرية فى شمال إفريقيا وهكذا . . .

• سبل المبشرين إلى بلوغ غاياتهم :

وتنوعت أساليب التبشير فى توصيل هذا التصوير المشوه للإسلام ورسوله والمسلمين ، إلى أجيال المسلمين جيلا بعد جيل منذ أن استقر فى الشرق العربى والإسلامى . فكانت :

— المدرسة ـ الكلية ـ الجامعة .

— الندوة ـ الرياضة .

— النزل .

— الكتاب .

— الصحافة .

— المخيم .

— المستشفى .

— دار النشر والطباعة .

وإن من أشهر المؤسسات التعليمية فى الشرق العربى جامعة القديس يوسف فى لبنان ، وهى جامعة بابوية كاثوليكية « وتعرف الآن بالجامعة اليسوعية » .

والجامعة الأمريكية ببيروت التى كانت من قبل تسمى « الكلية السورية

الإنجيلية » ، ثم كلية بيروت . وقد أنشئت فى عام ١٨٦٥ ، وهى جامعة بروتستانتية .

والكلية الأمريكية بالقاهرة التى أصبحت فيما بعد « الجامعة الأمريكية » ، وقد كان القصد من إنشائها . أن تكون قريبة من المركز الإسلامى الكبير وهو الجامع الأزهر .

وكلية روبرت فى استنبول التى أصبحت تسمى « بالجامعة الأمريكية » هناك .

والكلية الفرنسية فى لاهور ، وأسست فى لاهور باعتبار أن هذا البلد يكاد يكون البلد الإسلامى فى تكوينه فى شبه القارة الهندية . ومن المنشور الذى أصدرته الجامعة الأمريكية فى بيروت فى عام ٢٩٠٩ ، رداً على احتجاج الطلاب المسلمين لإجبارهم على الدخول يومياً إلى الكنيسة — يتضح من المادة الرابعة منه طابع هذه المؤسسة وأمثالها . ونص هذه المادة ما يلى :

« إن هذه كلية مسيحية أسست بأموال شعب مسيحى . هم اشتروا الأرض وهم أقاموا الأبنية . وهم أنشئوا المستشفى وجهزوه . ولا يمكن للمؤسسة أن تستمر إذا لم يسندها هؤلاء . وكل هذا قد فعله هؤلاء ؛ ليوجدوا تعليما يكون الإنجيل من مواده . فتعرض منافع الحقيقة المسيحية على كل تلميذ ... وكل طالب يدخل مؤسستنا يجب أن يعرف سابقاً ماذا يطلب منه » . (١)

كما أعلن مجلس أمناء الكلية فى هذه المناسبة : « أن الكلية لم تؤسس للتعليم العلمانى ، ولا لبث الأخلاق الحميدة ، ولكن من أولى غايتها أن تعلم الحقائق الكبرى التى فى التوراة ، وأن تكون مركزاً للنور المسيحى ، وللتأثير المسيحى

(١) « التبشير والاستعمار » ص ١٠٨

وأن تخرج بذلك على الناس وتوصيهم به »[1] .

وكما يستخدم المبشرون دور التعليم — بعد أن يموهوا بأسمائها على الرأى العام — للتبشير ، يستخدمون كذلك الوسائل الأخرى التى أشرنا إليها هنا سابقاً ، للغاية نفسها ، وبالأخص الصحافة . فكتاب « التبشير والاستعمار » يذكر نقلا عن مصادر للتبشير مايلى :

« يعلن المبشرون أنهم استغلوا الصحافة المصرية على الأخص للتعبير عن الآراء المسيحية أكثر مما استطاعوا فى أى بلد إسلامى آخر ، لقد ظهرت مقالات كثيرة فى عدد من الصحف المصرية ، إما مأجورة فى أكثر الأحيان أو بلا أجر فى أحوال نادرة »[2] .

والمبشرون يسيرون فى تحقيق هدفهم وفق خطط معينة مدروسة يجتمعون من أجلها بين الحين والحين . ولذلك نرى أنهم عقدوا عدة مؤتمرات لهذه الغاية . فعقدوا مثلا :

— مؤتمر القاهرة فى عام ١٩٠٦ .
— ومؤتمر بيروت فى عام ١٩١١ .
— ومؤتمر القدس فى عام ١٩٢٤
— ومؤتمر القدس فى عام ١٩٣٥ .

وفى كل مؤتمر من هذه المؤتمرات تدرس المشروعات وتوضع الخطط ثم يجرى تنفيذها فى سرية تامة وبهمة دائبة .

نشأة الاستشراق :

يرجع تاريخ الاستشراق فى بعض البلدان الأوروبية إلى القرن الثالث

(١) « المصدر السابق » ص ١٠٩
(٢) المصدر السابق ص ٢٠٧ .

عشر الميلادى . وربما كانت هناك محاولات فردية قبل ذلك ، غير أن المصادر التى بين أيدينا لاتلق الضوء الكافى على الموضوع وإن أشارت إلى بعض المستشرقين كأفراد ، ويكاد المؤرخون يجمعون على أن الاستشراق انتشر فى أوروبا بصفة جدية بعد فترة « عهد الإصلاح الدينى » — كما يشهد بذلك التاريخ فى هولانده والدانيمارك وغيرهما(١) .

أسباب الاستشراق :

والسبب الرئيسى المباشر الذى دعا الأوروبيين إلى الاستشراق هو سبب دينى فى الدرجة الأولى . فقد تركت الحرب الصليبية فى نفوس الأوروبيين ما تركت من آثار مرة عميقة . وجاءت حركة الإصلاح الدينى المسيحى فشعر المسيحيون : بروتستانت وكاثوليك ، بحاجات ضاغطة لإعادة النظر فى شروح كتبهم الدينية ، ولمحاوله تفهمها على أساس التطورات الجديدة التى تمخضت عنها حركة الإصلاح . ومن هنا اتجهوا إلى الدراسات العبرانية . وهذه أدت بهم إلى الدراسات العربية فالإسلامية ؛ لأن الأخيرة كانت ضرورية لفهم الأولى ، وخاصة ما كان منها متعلقا بالجانب اللغوى . وبمرور الزمن اتسع نطاق الدراسات الشرقية حتى شملت أديانا ولغات وثقافات غير الإسلام وغير العربية(٢) .

ومن جهة أخرى رغب المسيحيون فى التبشير بدينهم بين المسلمين فأقبلوا على الاستشراق ليتسنى لهم تجهيز الدعاة وإرسالهم للعالم الإسلامى . والتقت

(١) راجع الصفحات ٣ ، ٥٤ ، ٨٦ ، ٢٥٧ ، ٣٦٨ من المجلد الثالث الصادر فى عام ١٩٢٣ من « مجلة المجمع العلمى العربى » والصفحات ٦٤ ، ١٧٠ ، ٢٠٤ ، ٢٦٤ ، ٤١٦ ، ٤٤٢ من المجلد الرابع الصادر فى عام ١٩٢٤ من المجلة نفسها .

(٢) راجع المصدر السابق ، وكتاب المستشرقون لنجيب العقيقى ، ومجلة الإسلام بالإنجليزية Al - Islam ص١١٢ من عدد ١٥ فبراير سنة ١٩٥٨ .

مصلحة المبشرين مع اهداف الاستعمار فمكن لهم ، واعتمد عليهم فى بسط نفوذه فى الشرق . وأقنع المبشرون زعماء الاستعمار بأن « المسيحية » ستكون قاعدة الاستعمار الغربى فى الشرق . وبذلك سهل الاستعمار للمبشرين مهمتهم وبسط عليهم حمايته ، وزودوهم بالمال والسلطان ، وهذا هو السبب فى أن الاستشراق قام فى أول أمره على أكتاف المبشرين والرهبان ثم اتصل بالاستعمار .

وبجانب هذا وذاك ، كان هناك أسباب أخرى فرعية لنشأة الاستشراق : أسباب تجارية ، وأسباب سياسية ديبلوماسية ، وأسباب شخصية مزاجية عند بعض الناس الذين تهيألهم الفراغ والمال واتخذوا الاستشراق وسيلة لإشباع رغباتهم الخاصة فى السفر أو فى الاطلاع على ثقافات العالم القديم ، ويبدو أن فريقا من الناس دخلوا ميدان الاستشراق من باب البحث عن الرزق عندما ضاقت بهم سبل العيش المادية ، أو دخلوه هاربين عندما قعدت بهم إمكانياتهم الفكرية عن الوصول إلى مستوى العلماء فى العلوم الأخرى ، أو دخلوه تخلصا من مسئولياتهم الدينية المباشرة فى مجتمعاتهم المسيحية . أقبل هؤلاء على الاستشراق تبرئة لذمتهم الدينية أمام إخوانهم فى الدين ، وتغطية لعجزهم الفكرى ، وأخيرا بحثا عن لقمة العيش إذ أن التنافس فى هذا المجال أقل منه فى غيره من أبواب الرزق [1] .

وهناك ملاحظة لبعض الباحثين تتعلق بالمستشرقين اليهود خاصة . فالظاهر أن هؤلاء أقبلوا على الاستشراق لأسباب دينية — وهى محاولة إضعاف

---

(١) راجع الصفحات ١٩ وما بعدها ، ٢٨ وما بعدها ، ٤٠ وما بعدها من كتاب « المستشرقون » وراجع المجلدين الثالث والرابع من مجلة المجمع العلمى العربى لعامى ١٩٢٣ — ١٩٢٤ وراجع مجلة الإسلام بالانجليزية Al - Islam فى أعدادها الصادرة فى فبراير وأبريل ومارس ومايو من عام ١٩٥٨ .

الإسلام والتشكيك فى قيمه بإثبات فضل اليهودية على الإسلام بادعاء أن اليهودية ، فى نظرهم ، هى مصدر الإسلام الأول ، ولأسباب سياسية تتصل بخدمة الصهيونية : فكرة أولا ثم دولة ثانيا ، هذه وجهة نظر ربما لا تجد مرجعا مكتوبا يؤيدها ، غير أن الظروف العامة ، والظواهر المترادفة فى كتابات هؤلاء المستشرقين تعزز وجهة النظر هذه ، وتخلع عليها بعض خصائص الاستنتاج العلمى .

وقد تركزت أهداف الاستشراق ، مع تنوعها ، أخيراً فى خلق التخاذل الروحى وإيجاد الشعور بالنقص فى نفوس المسلمين والشرقيين عامة ، وحملهم من هذا الطريق على الرضا والخضوع للتوجيهات الغربية .

« ومن المبشرين نفر يشتغلون بالآداب العربية والعلوم الإسلامية ، أو يستخدمون غيرهم فى سبيل ذلك ، ثم يرمون كلهم بما يكتبون إلى أن يوازنوا بين الآداب العربية والآداب الأجنبية ، أو بين العلوم الإسلامية والعلوم الغربية (التى يعدونها نصرانية ؛ لأن أمم الغرب تدين بالنصرانية) ليخرجوا دائما بتفضيل الآداب الغربية على الآداب العربية والإسلامية ، وبالتالى إلى إبراز نواحى النشاط الثقافى فى الغرب وتفضيلها على أمثال فى تاريخ العرب والإسلام . وما غايتهم من ذلك إلا تخاذل روحى وشعور بالنقص فى نفوس الشرقيين وحملهم من هذا الطريق على الرضا بالخضوع للمدنية المادية الغربية(1) .

من مظاهر نشاط المستشرقين :

حاول المستشرقون أن يحققوا أهدافهم بكل الوسائل : ألفوا الكتب ، وألقوا المحاضرات والدروس ، و « بشروا » بالمسيحية بين المسلمين ، جمعوا

(1) التبشير والاستعمار ص ١٧ .

الأموال وأنشأوا الجمعيات ، وعقدو المؤتمرات ، وأصدروا الصحف ، وسلكوا كل مسلك ظنوه محققا لأهدافهم .

وهذه نماذج من صور نشاطهم المتعدد الجوانب .

• فى عام ١٧٨٧ أنشأ الفرنسيون جمعية للمستشرقين ألحقوها بأخرى فى عام ١٨٢٠ ، وإصدار « المجلة الآسيوية » .

• وفى لندن تألفت جمعية لتشجيع الدراسات الشرقية فى عام ١٨٢٣ ، وقبل الملك أن يكون ولى أمرها ، وأصدرت « مجلة الجمعية الآسيوية الملكية » .

• وفى عام ١٨٤٢ أنشأ الأمريكيون جمعية ومجلة باسم « الجمعية الشرقية الأمريكية » ، وفى العام نفسه أصدر المستشرقون الألمان مجلة خاصة بهم ، كذلك فعل المستشرقون فى كل من النمسا وإيطاليا وروسيا .

• ومن المجلات التى أصدرها المستشرقون الأمريكيون فى هذا القرن « مجلة جمعية الدراسات الشرقية » وكانت تصدر فى مدينة جامبير Gambier بولاية أهايو Ohio ولها فروع فى لندن وباريس وليبزج ، وتورونتو فى كندا ، ولا يعرف إن كانت تصدر الآن ، وطابعها العام على كل حال طابع الاستشراق السياسى وإن كانت تعرض من وقت لآخر لبعض المشكلات الدينية ، وخاصة فى باب الكتب .

• ويصدر المستشرقون الأمريكيون فى الوقت الحاضر « مجلة شئون الشرق الأوسط » . وكذلك « مجلة الشرق الأوسط » . وطابعها على العموم طابع الاستشراق السياسى كذلك .

• وأخطر المجلات التى يصدرها المستشرقون الأمريكيون فى الوقت الحاضر هى مجلة « العالم الإسلامى » .

The Muslim World أنشأها صمويل زويمر S. Zweimer فى سنة

١٩١١ ، وتصدر الآن من هارتفورد Hartford بأمريكا ورئيس تحريرها كنيث كراج K. Cragg وطابع هذه المجلة تبشيرى سافر .

• وللمستشرقين الفرنسيين مجلة شبيهة بمجلة « العالم الإسلامى » فى روحها واتجاهها العدائى التبشيرى واسمها أيضاً : Le Monde Musulman .

• ولعل أخطر ما قام به المستشرقون حتى الآن هو إصدار « دائرة المعارف الإسلامية » بعدة لغات ، وكذلك إصدار موجز لها بنفس اللغات الحية التى صدرت بها الدائرة ، وقد بدءوا فى الوقت الحاضر فى إصدار طبعة جديدة تظهر فى أجزاء ، ومصدر الخطورة فى هذا العمل هو أن المستشرقين عبئوا كل قواهم وأقلامهم لإصدار هذه الدائرة وهى مرجع لكثير من المسلمين فى دراساتهم ، على مافيها من خلط وتحريف وتعصب سافر ضد الإسلام المسلمين.

• واستطاع المستشرقون أن يتسللوا إلى المجمع اللغوى فى مصر ، والمجمع العلمى العربى فى دمشق والمجمع العلمى فى بغداد .

• ويعتمد المستشرقون — فيما يعتمدون — على عقد المؤتمرات العامة من وقت لآخر لتنظيم نشاطهم ، وأول مؤتمر عقدوه كان فى سنة ١٧٨٣ ، وما زالت مؤتمراتهم تتكرر حتى اليوم .

• وفى العصر الحديث تقوم المؤسسات الدينية والسياسة والاقتصادية فى الغرب بما كان يقوم به الملوك والأمراء فى الماضى من الإغداق على المستشرقين وحبس الأوقاف والمنح على من يعملون فى حقل الاستشراق .

• واتجه المستشرقون والمبشرون بمعاونة الاستعمار إلى مجال التربية ، محاولين غرس مبادىء التربية الغربية فى نفوس المسلمين حتى يشبوا « مستغربين » فى حياتهم وتفكيرهم ، وحتى تخف فى نفوسهم موازين القيم الإسلامية (انظر ص ١١٤ من مجلة « الإسلام » Al-Islam الصادر فى ١٦ مارس سنة ١٩٥٨) .

• وليس نشاط المستشرقين موجها فقط إلى المسلمين ، إنهم يفتحون عيونهم لكل الاتجاهات وهم يقظون لكل حركة قد تعوق سيرهم أو تفسد خططهم ، فإن حاول أحدهم أن يبدو محايدا أو يتخفف من أثقال التعصب تجد بقية المستشرقين يهبون فى وجهه يطالبونه بأن يكون « موضوعيا » وأن يستخدم الطريقة العلمية ويلجأ إلى النقد ذى المستوى العالى وهكذا . ومثال ذلك ما كتبه الفرد جيوم Alfred Guilaume تعليقاً على كتاب « محمد فى مكة » من تأليف مونتجمرى وات M. Watt هاجم جيوم وات ؛ لأن وات خرج عن الخط التقليدى للمستشرقين فى بعض الاتجاهات (انظر ص ١٣٨ من مجلة « الإسلام » Al_Islam الصادر فى ١٥ أبريل سنة ١٩٥٨) .

• ولا يعرف العقل ولا المنطق حدا لما يقوم به المستشرقون من تحريف للتاريخ الإسلامى ، وتشويه لمبادئ الإسلام وثقافته ، وإعطاء المعلومات الخاطئة عنه وعن أهله ، وكذلك يجاهدون بكل الوسائل لينتقصوا من الدور الذى لعبه الإسلام فى تاريخ الثقافة الإنسانية . إن المستشرقين جميعاً فيهم قدر مشترك فى هذا الجانب والتفاوت — إن وجد بينهم — إنما هو فى الدرجة فقط ؛ فبعضهم أكثر تعصباً ضد الإسلام وعداوة له من البعض الآخر ، ولكن يصدق عليهم جميعاً أنهم أعداؤه[1] .

وإذا كان الاستشراق قد قام على أكتاف الرهبان والمبشرين فى أول الأمر ثم اتصل من بعد ذلك بالمستعمرين — فإنه ما زال حتى اليوم يعتمد على هؤلاء وأولئك ولو أن أكثرهم يكرهون أن تنكشف حقيقتهم ويؤثرون أن يختفوا وراء مختلف العناوين والأسماء .

---

(١) انظر المجلات والكتب التى ورد ذكرها فى هذه النقطة وخاصة العالم الإسلامى « الانجليزية » The Muslim World ، « والإسلام » التى تصدر بالإنجليزية فى كراتشى — باكستان فى أعداد فبراير ومارس وأبريل ومايو لسنة ١٩٥٨ و « موجز دائرة المعارف الإسلامية » .

جـدول رقم (١)

المستشرقون المعاصرون

- أبرهام كاسن

عرف من نشاطه أنه مؤلف كتاب « اليهودية فى الإسلام » .

- سى . سى أدمز   O. O. Adams

انجليزى باشر التدريس فى الجامعة الأمريكية بالقاهرة لفترة من الزمن ومؤلف كتاب « الإسلام والتجديد فى مصر » المترجم من الإنجليزية إلى العربية تحت العنوان المذكور .

- ادوارد أبر

أستاذ فى الجامعة الكاثوليكية فى واشنطن .

- إدوارد فرمان   E. Ferman

من ألد أعداء الإســـلام وأكثر المستشرقين طعنا فيه . له كتاب بالإنجليزية عن « تاريخ المسلمين وفتوحاتهم » .

- أدوين كالفرلى   E. Oalverley

أمريكى متعصب رأس تحرير مجلة « العالم الإسلامى « The Muslim World الأمريكية لفترة من الزمن ، ومن محررى « دائرة المعارف الإسلامية » ، ومن الذين باشروا التدريس فى الجامعة الأمريكية بالقاهرة عدة مرات ، معروف باتجاهات تبشيرية سافرة .

- أريك شرودر

مؤلف كتاب « أمة محمد » الذى صدر بالإنجليزية فى سنة ١٩٥٥ .

• ج. س. آربر Arthur

مؤلف « العناصر الصوفية فى محمد » الذى صدر بالانجليزية فى سنة ١٩٥٤ .

• آرثر جيفرى Arthur Jeffry

معروف بتعصبه السافر ضد الإسلام والمسلمين . ومن كتبه :

— « مصادر تاريخ القرآن » ، صدر بالإنجليزية فى سنة ١٩٣٧ .

— « الكلمات الدخلية فى القرآن » بالانجليزية .

— « القرآن ككتاب دينى » صدر بالانجليزية فى سنة ١٩٥٢ .

• ت. و. أرنولد T. W. Arnold

إنجليزى اشترك فى تحرير « دائرة المعارف الإسلامية » ، ومن كتبه :

— « الدعوة إلى الإسلام » ، ترجم من الإنجليزية إلى العربية تحت العنوان المذكور .

— « الخلافة » ، صدر بالانجليزية فى سنة ١٩٢٤ .

— « تراث الاسلام » صدر بالانجليزية فى سنة ١٩٣١ .

• ارنولد توينبى Arnold Toynbee

إنجليزى له أخطاء فيما كتب عن الإسلام والرسول فى كتابه العالمى « دراسة فى التاريخ » . وخطؤه هنا شديد الخطورة لأن الكتاب يعتبر أحسن دراسة موضوعية للتاريخ فى العصر الحديث فى نظر كثير من الناس وخاصة الشرقيين ، والعرب منهم بوجه أخص .

• أ. أ. الدر Elder

قسيس يساهم فى تحرير « مجلة العالم الإســـلامى » التى تصدر بانجليزية فى أمريكا .

• الفرد كارلتون A. Karlton

أمريكي كان مديراً لكلية حلب ثم عين نائبا لرئيس جمعية البعثات الأمريكية التبشيرية في الخارج .

• ج. ا. ا. ايزنبرج J· Eisenberg

من محرري « دائرة المعارف الاسلامية » .

• ل. ا. ا. ايزنبرج L. Eisenberg

من محرري « دائرة المعارف الإسلامية »

• و. ايفانو W. Ivanow

من محرري « دائرة المعارف الإسلامية »

• ف. بابنجر F. Babinger

من محرري « دائرة المعارف الإسلامية » .

• ا. باجليارو A. Bagliaro

من محرري « دائرة المعارف الإسلامية » .

• ج. بارت J. Barth

من محرري « دائرة المعارف الإسلامية »

• ر. باريت R. Paret

من محرري « دائرة المعارف الإسلامية » .

• ر. باست R. Passet

من محرري « دائرة المعارف الإسلامية » .

• ا. بشوب Bishop

قسيس يساهم فى تحرير مجلة « العالم الإسلامى » الأمريكية .

• براون Browne

إنجليزى كان عضواً بالمجمع العلمى العربى فى دمشق .

• ل. ل. براون L. L. Brown

قسيس أمريكى يساهم فى تحرير مجلة « العالم الاسلامى » الأمريكية .

• سى . سى . برج C. C. Berg

من محررى « دائرة المعارف الاسلامية »

• ه.ه. برو : H. H. Brau

من محررى « دائرة المعارف الاسلامية » .

• ا . ل . بروفنسال E. L. Provensal

من محررى « دائرة المعارف الاسلامية » .

• ر . بل R. Bell

إنجليزى كثير الخطأ فى حديثه عن الاسلام والقرآن . ومن كتبه :

— « أصول الاسلام فى بيئته المسيحية » ، صدر فى سنة ١٩٢٦ .

— « القرآن » ، صدر فى سنة ١٩٣٧ .

— « مقدمة القرآن » ، صدر فى ١٩٥٤ .

• ر . بلاشير R. Blacher

فرنسى ومؤلف كتاب « مقدمة القرآن » صدر فى ١٩٤٧ .

• م . بلسنر M. Plessner

من محررى « دائرة المعارف الإسلامية »

• ف . بول F. Buhl

من محررى « دائرة المعارف الإسلامية » .

• ت . ف . بوشنر V. T. Buchner

من محررى « دائرة المعارف الاسلامية » .

• ج . بيدرسن J. Pedersen

دانيمركى ومن محررى « دائرة المعارف الإسلامية » . وكان عضواً بالمجمع العلمى العربى فى دمشق والآن أستاذ فى جامعة كوبنهاجن .

• ك . بيكستر

قسيس يساهم فى تحرير « مجلة العالم الاسلامى » الأمريكية .

• ا . س . بيفريدج A. S. Beveridge

من محررى « دائرة المعارف الإسلامية » .

• س . ه . بيكر S. H. Becker

من محررى « دائرة المعارف الإسلامية » .

• ا . س . ترينون A. S. Tritton

من محررى « دائرة المعارف الإسلامية » .

• ر . تشودى R. Chudi

من محررى « دائرة المعارف الإسلامية » .

• توماس جوينبول Th. Juynboll

من كبار محررى « دائرة المعارف الإسلامية » .

• نيودري نولدكر T. Noeldeke

ألمانى معروف بعدائه للإسلام . له كتاب عن القرآن ، وكتاب آخر عن التاريخ الإسلامى ظهر بالإنجليزية فى « سلسلة تاريخ العالم » .

• جايتانى Gaetani

إيطالى وكان عضواً بالمجمع العلمى العربى فى دمشق .

• ا . جروهمان A. Grohman

من محررى « دائرة المعارف الإسلامية » .

• جريفنى Griffni

إيطالى وكان عضواً بالمجمع العلمى العربى فى دمشق .

• جوتهيل Gottheil

كولومبي وكان عضواً بالمجمع العلمى العربى فى دمشق .

• ل . جوتيير L. Gauthier

فرنسى متعصب دينياً وجنسياً ، كثير التشهير بالإسلام والحقد عليه ، من أتباع رينان فى فكرة تمييز الآريين فى السيادة على غيرهم (أنظر ص ٢٥ وما بعدها من العدد ١ ، ومن المجلد ٩ ، يناير سنة ١٩٢٥) من « مجلة جمعية الدراسات الشرقية .

• جودفروى ديموميبنز Gaudefroy Demombynes

من محررى « دائرة المعارف الاسلامية » له كتاب عن « الحج » فيه كثير من الخلط والتشويه ، (أنظر ص ١٣ من العدد ١ ، من المجلد ٩ ، يناير سنة ١٩٢٥ من « مجلة جمعية الدرسات الشرقية » .

- و . جورـكمان W . Bjorkman

من محررى « دائرة المعارف الاسلامية » .

- جويدى Guidi

إيطالى وكان عضوا بالمجمع العلمى العربى دمشق :

- ب . جويل B. Goel

من محررى « دائرة المعارف الإسلامية »

- جى دوسو Guy Dussaud

فرنسى وكان عضوا بالمجمع العلمى العربى فى دمشق .

- جيمس هنرى بريستيد J. H. Brestead

أمريكى يدير معهد الشرق الأوسط بجامعة شيكاغو فى أمريكا

- ج . ل . دلافيدا G. L. della Vida

من كبار محررى « دائرة المعارف الاسلامية » .

- ا . ه . دوجلاس A. H. Danglas

من محرى مجلة « العالم الاسلامى » الأمريكية .

- د . م . دونالدسون D. M. Donaldson

قسيس أمريكى يساهم فى تحرير مجلة «العالم الإسلامى» الأمريكية ومن كتبه :

— « دين الشيعة » ، صدر فى عام ١٩٣٧ .

— « دراسات فى علم الأخلاق الاسلامية » ، صدر فى عام ١٩٥٣ .

- دى بور De Boer

من محررى « دائرة المعارف الاسلامية » وله كتب عن الفلسفة الاسلامية ترجم بعضها إلى العربية .

• ديتريش Dietrich

من محررى « دائرة المعارف الاسلامية »

• ا . دينيه E. Dinet

فرنسى شديد التعصب ضد الاسلام ، له كتاب بالفرنسية «الشرق والغرب».

• ر. روبرتز R. Roberts

انجليزى ومؤلف « القوانين الاجتماعية فى القرآن » ، وهو دراسة مقارنة بين القرآن والتوراة فى القوانين الاجتماعية صدر فى عام ١٩٢٥ .

• ﻫ . ريكندروف H. Rekendorf

من محررى « دائرة المعارف الاسلامية » وله بعض الكتب

• ك . ف . زيترستين K. V. Zettersteen

من كبار محررى « دائرة المعارف الإسلامية »

• و . سبايز O. Spies

من محررى « دائرة المعارف الإسلامية »

• ﻫ . سبير H. Speyer

من محررى « دائرة المعارف الإسلامية » .

• م . سترك M. Strech

من محررى « دائرة المعارف الإسلامية » .

• ستيفن رونسيمان

مؤلف « تاريخ الحروب الصليبية صدر الجزء الثالث منه عام ١٩٥٤ » .

• م . سميث M. Smith

من محررى دائرة « المعارف الإسلامية »

• سنوك هورجرونجه Snouk Horgronje

هولندي ومن محررى « دائرة المعارف الإسلامية » . حارب الاسلام والمسلمين بكتبه وكان مستشاراً لحكومته فى شئون أندونسيا ، له كتاب « الإسلام » .

• ر . شتروتمان R. Strotman

ألمانى الأصل ومن محررى « دائرة المعارف الإسلامية » .

• ب . شريك B. Schrieke

من محررى « دائرة المعارف الإسلامية » .

• ج . شليفر J . Shlaifer

من محررى « دائرة المعارف الإسلامية » .

• صمويل مرسر S. Mercer

أمريكى وكان رئيساً لجمعية الدراسات الشرقية الأمريكية التى تأسست فى مدينة حامبير بولاية أوهايو وكان لها فروع فى أوربا وكندا ، كما كان رئيساً لتحرير مجلة هذه الجمعية .

• سى . فان اريندونك O. van Arendonk

من محررى « دائرة المعارف الإسلامية » .

• ه . فوخس H. Fuchs

من محررى « دائرد المعارف الإسلامية » .

• ك . فوللرز K. Vollers

من محررى « دائرة المعارف الإسلامية » .

• ف . فوكا V. Vocca

من محررى « دائرة المعارف الاسلامية » .

• ا . فيشر A. Fisher

ألمانى الأصل ومن محررى « دائرة المعارف الاسلامية »

• كارل بروكلمان Karl Brockelmann

ألمانى الأصل ومن محررى « دائرة المعارف الإسلامية » ، صاحب أكبر موسوعة فى تاريخ الآداب العربية باللغة الألمانية ، ومن مؤلفاته الهامة « تاريخ الشعوب الاسلامية » المترجم من الألمانية إلى الإنجليزية . كان عضوا بالمجمع العلمى العربى فى دمشق ، (أنظر الاشارة إلى بعض أخطائه التاريخية والعلمية فى مجلة الاسلام « Al - Islam » التى تصدر بالانجليزية فى كراتشى — باكستان ص ١٤١ من عدد أول مايو سنة ١٩٥٨)

• ر . ا . كرن R. A. Kern

من محررى « دائرة المعارف الإسلامية » .

• ا . كور A. Cour

من محررى « دائرة المعارف الإسلامية » .

• كوستى ولسون K. Willson

يساهم فى تحرير مجلة « العالم الإسلامى » الأمريكية .

• ج . هـ . كريمرز J. H. Kramers

هولندى من محررى « دائرة المعارف الإسلامية » ، كثير الطعن فى الإسلام وصاحب ميول تبشيرية سافرة .

• لونجوورث دايمز Longworth Dames

من محررى « دائرة المعارف الإسلامية » .

• ت . لويشى T. Luwichi

من محررى « دائرة المعارف الاسلامية » .

• ب . لويس Bernard Lewis

إنجليزى له مقالات كثيرة وبعض الكتب منها « العرب فى التاريخ » ، صدر فى عام ١٩٥٠ والآن أستاذ بجامعة لندن .

• ر . ليفى R. Levy

متخصص فى الدراسات الاجتماعية الإسلام ، ومن كتبه :

— مقدمة لدراسة علم الاجتماع الإسلامى صدر فى عام ١٩٣٣ .

— « الهيكل الاجتماعى للإسلام » ، ظهر فى عام ١٩٥٧ ، ويصدر فى أجزاء متتالية .

• ج . مارسايز G. Marsais

من محررى « دائرة المعارف الاسلامية » .

• هـ . ماسى H. Massey

فرنسى ويعرف من مؤلفاته كتاب « الاسلام » ، صدر فى عام ١٩٣٠ .

• ل. ا. مرل

أمريكي يساهم في تحرير مجلة « العالم الاسلامي » الأمريكية .

• ت . منزل T Menzel

من محرري « دائرة المعارف الاسلامية » .

• س . موريسون Morrison

أمريكي ومؤلف كتاب « التوتر السياسي والاجتماعي والديني في الشرق الأوسط » عام ١٩٥٤ » .

• ف . مينورسكي V Minorski

من محرري « دائرة المعارف الإسلامية » والآن أستاذ بجامعة كمبردج .

• نالينو Nalino

إيطالي وكان عضوا بالمجمع العلمي العربي في دمشق . معروف بكتاباته ضد الاسلام .

• ه . س . نيبرج H. S. Nyberg

من محرري « دائرة المعارف الاسلامية »

• م . نيفنس

كان محرراً في مجلة العالم الاسلامي « الأمريكية » .

• و . هارتنر Hartner

من محرري « دائرة المعارف الاسلامية »

• هارتمان Hartman

ألمانى الأصل وكان عضوا بالمجمع العلمى العربى فى دمشق ويعرف من مؤلفاته « الإسلام والقومية » . ظهر فى عام ١٩٤٨ .

• هاورث دن H. Dunne

من أصل ألمانى ويعيش فى أمريكا الآن . يسمى نفسه جمال الدين ويعرف من مؤلفاته « مقدمة لدراسة التربية فى مصر » بالإنجليزية .

• هاورد ريد H. Reed

أمريكى نشأ فى بيئة تبشيرية فى تركيا وتخصص فى التاريخ الاسلامى والشئون التركية . كان أستاذا ببعض الجامعات الأمريكية ثم ممثلا لمؤسسة فورد فى بيروت له بعض المقالات ولا تعرف له كتب تذكر .

• م . هوتسما M. Hautsma

هولندى وكان عضوا بالمجمع العلمى العربى فى دمشق ومن محررى « دائرة المعارف الاسلامية » .

• هورفيتس J. Horovits

ألمانى الأصل من محررى « دائرة المعارف الاسلامية » .

• ا . هونجمان A. Hongman

من محررى « دائرة المعارف الاسلامية »

• ا . ج . هويسمان A. J. Huisman

من محررى « دائرة المعارف الاسلامية » .

• ب . هلر B. Heller

من محررى « دائرة المعارف الاسلامية » .

• و . هيفننج W. Heffening

من محررى « دائرة المعارف الاسلامية »

• هيورت Huart

من المستشرقين المشهورين بالتخبط فى عرض الاسلام ومن محررى « دائرة المعارف الاسلامية » .

• م وات M. Watt

انجليزى له بعض المقالات ومن كتبه :

— « الجبر والاختيار فى الاسلام » . صدر فى عام ١٩٤٨ .

— « محمد فى مكة » . صدر فى عام ١٩٥٣

• ج . ووكر J. Walker

من محررى « دائرة المعارف الاسلامية » ومؤلف كتاب « ملامح من التوارة فى القرآن » ، صدر فى عام ١٩٣٦ .

• ب . ويتك P. Wittek

من محررى « دائرة المعارف الاسلامية » .

• ت هـ . وير T. H. Weir

من محررى « دائرة المعارف الإسلامية » .

• ك . يانج C . Young

أمريكى مارس التبشير فى إيران ، كان أستاذاً فى قسم الدراسات الشرقية بجامعة برنستون فى أمريكا والآن مدير هـــذا القسم ومستشار وزارة الخارجية الأمريكية فى شئون الشرق الأوسط وخاصة فى شئون إيران . له مقالات متفرقة ولا يعرف له كتب تذكر .

• يوليوس ولهاوزن J. Welhausen

ألمانى الأصل ١٨٤٤ — ١٩١٩ اشتهر بتعصبه ضد الإسلام وتشويه مبادئه ، يعرف من كتبه « تاريخ اليهود » .

جدول رقم (٢)

الخطرون من المستشرقين

الذين تعد كتاباتهم حجة بين الغربيين أو لآرائهم شبه حجية بين المسلمين

• اج أربرى A. J. Arberry

إنجليزى معروف بالتعصب ضد الإسلام والمسلمين ومن محررى « دائرة المعارف الإسلامية » والآن أستاذ بجامعة كمبردج ومن المؤسف أنه أستاذ لكثير من المصريين الذين تخرجوا فى الدراسات الإسلامية واللغوية إنجلترا . ومن كتبه :

— الاسلام اليوم « صدر فى عام ١٩٤٣ .
— « مقدمة لتاريخ التصوف » صدر فى عام ١٩٤٧ .
— « التصوف » صدر فى عام ١٩٥٠ .
— « ترجمة القرآن » صدر فى عام ١٩٥٠ .

• الفرد جيوم A. Geom

إنجليزى معاصر اشتهر بالتعصب ضد الاسلام . حاضر فى جامعات إنجلترا وأمريكا . وتغلب على كتابته وآرائه الروح التبشيرية . ومن كتبه «الاسلام» ومن المؤسف أنه تخرج عليه كثير ممن أرسلتهم الحكومة المصرية فى بعثات رسمية للخارج لدراسة اللغات الشرقية .

• بارون كارادى فو Baron Carra de Vaux

فرنسى متعصب جـــداً ضد الاسلام والمسلمين . ساهم بنصيب بارز فى تحرير « دائرة المعارف الاسلامية » .

• هـ. ا. ر. جب H. A. R. Gibb

أكبر مستشرقى انجلترا المعاصرين . كان عضواً بالمجمع اللغوى فى مصر والآن أستاذ الدراسات الاسلامية والعربية فى جامعة هارفرد الأمريكية . من كبار محررى وناشرى « دائرة المعارف الاسلامية » . له كتابات كثيرة فيها عمق وخطورة وهذا هو سر خطورته . ومن كتبه :

— « طريق الاسلام » ألفه بالاشتراك مع آخرين وترجم من الانجليزية إلى العربية تحت العنوان المذكور .

— « الاتجاهات الحديثة فى الاسلام » .

صدر فى عام ٩١٤٧ وأعيد طبعه وترجم إلى العربية تحت العنوان المذكور .

— المذهب المحمدى » صدر فى عام ١٩٤٧ وأعيد طبعه .

— « الاسلام والمجتمع الغربى » يصدر فى أجزاء وقد اشترك معه آخرون فى التأليف وله مقالات أخرى متفرقة .

• جولد تسيهر Goldizher

مجرى عرف بعدائه للإسلام وبخطورة كتاباته عنه ومن محررى « دائرة المعارف الاسلامية » . كتب عن القرآن والحديث ومن كتبه « تاريخ مذاهب التفسير الاسلامى » المترجم إلى العربية تحت العنوان السابق .

• جون ماينارد J. Maynard

أمريكى متعصب كان يساهم فى تحرير « مجلة جمعية الدراسات الشرقية » الأمريكية ، وخاصة باب الكتب الجديدة التى لها صلة بالاسلام وبالشرق على العموم . (أنظر — مثلا — ص ٢٢ وما بعدها من العدد ٢ ، من المجلد ٨ ، أبريل سنة ١٩٢٤ من المجلة المذكورة .

• سي. م. زويمر S. M. Zweimer

مستشرق مبشر اشتهر بعدائه الشديد للإسلام ، مؤسس مجلة «العالم الإسلامى» الأمريكية التبشيرية ، مؤلف كتاب «الاسلام تحد لعقيدة» صدر فى سنة ١٩٠٨ ، وناشر كتاب «الاسلام» وهو مجموعة مقالات قدمت للمؤتمر التبشيرى الثانى فى سنة ١٩١١ بلكنو فى الهنـــد . وتقديراً لجهوده التبشرية أنشأ الأمريكيون وقفا باسمه على دراسة اللاهوت وإعداد المبشرين .

• عزيز عطية سوريال

مصرى مسيحى ، كان أستاذا بجامعة الاسكندرية والآن يدرس بإحدى جامعات أمريكا ، شديد الحقد على الإسلام والمسلمين وكثير التحريف لتعاليم الإسلامية . يستعين على الحقد والتحريف بكونه بعيداً عن مصر والمسلمين ، له بعض الكتب عن الحروب الصليبية .

• غ . فون جرونباوم G. von Grunbaum

من أصل ألمانى يهودى مستورد إلى أمريكا للتدريس بجامعاتها وكان أستاذاً بجامعة شيكاغو ، من ألد أعداء الإسلام . فى جميع كتاباته تخبط واعتداء على القيم الاسلامية والمسلمين ، كثير الكتابة وله معجبون من المستشرقين . ومن كتبه :

— «إسلام العصور الوسطى» صدر فى عام ١٩٤٦
— «الأعياد المحمدية» صدر فى عام ١٩٥١ .
— «محاولات فى شرح الإسلام المعاصر» صدر فى عام ١٩٤٧ .
— «دراسات فى تاريخ الثقافة الإسلامية» صدر فى عام ١٩٥٤ .
— «الإسلام» مجموعة من المقالات المتفرقة ، صدر فى عام ١٩٥٧ .

— « الوحدة والتنوع فى الحضارة الإسلامية » ، صدر عام ١٩٥٥ .

• فيليب حتى P. H. Hitti

لبنانى مسيحى تأمرك ، كان استاذاً بقسم الدراسات الشرقية بجامعة برنستون بأمريكا ثم رئيساً لهذا القسم ، وهو الآن بالمعاش . من ألد أعداء الإسلام ، ويتظاهر بالدفاع عن القضايا العربية فى أمريكا ، وهو مستشار غير رسمى لوزارة الخارجية الأمريكية فى شئون الشرق الأوسط ، يحاول دائماً أن ينتقص دور الإسلام فى بناء الثقافة الإنسانية ويكره أن ينسب للمسلمين أى فضل ؛ فقد كتب — على سبيل المثال — فى « دائرة المعارف الأمريكية » طبع سنة ١٩٤٨ تحت عنوان « الأدب العـــربى » ص ١٢٩ يقول : « ولم تبدأ أمارات الحياة الأدبية الجديدة بالظهور إلا فى القسم الأخير من القرن التاسع عشر ، وكان الكثرة من قادة هذه الحركة الجديدة نصارى من لبنان تعلموا واستوحوا من جهود المبشرين الأمريكيين . ومحاولات « حتى » انتقاص فضل الإسلام والمسلمين ليست فقط قاصرة على العصر الحديث ولكنها تنطبق على جميع مراحل التاريخ الإسلامى كما هو موضح فى كتبه التى نذكر منها :

— « تاريخ العرب » ظهر بالإنجليزية وأعيد طبعه عدة مرات وهو ملىء بالطعن فى الإسلام والسخرية من نبيه وكله حقد وسم وكراهية . انظر مثلا مجلة « الإسلام » الإنجليزية Al-Islam التى تصدر فى كراتشى — باكستان ص ١٣٨ من عدد أبريل سنة ١٩٥٨ ، ص ١٤٦ من عدد أول مايو سنة ١٩٥٨

— « تاريخ سوريا » .

— « أصل الدروز وديانتهم » ، صدر فى سنة ١٩٢٨ .

• أ. ج. فينسينك A. J. Wensink

عدو لدود للإسلام ونبيه ، كان عضواً بالمجمع اللغوى المصرى ثم أخرج منه

على أثر أزمة أثارها الدكتور الطبيب حسين الهوارى مؤلف كتاب « المستشرقون والاسلام » صدر فى سنة ١٩٣٦ . وحدث ذلك بعد أن نشر فينسينك رأيه فى القرآن والرسول مدعيا أن الرسول ألف القرآن من خلاصة الكتب الدينية والفلسفية التى سبقته ، انظر « المستشرقون والإسلام » ص ٧١٠ وما بعدها . هذا والمعروف لفينسينك كتاب تحت عنوان « عقيدة الاسلام » صدر فى سنة ١٩٣٢ .

• كينيث كراج K. Oragg

أمريكى شديد التعصب ضد الإسلام . قام بالتدريس فى الجامعة الأمريكية بالقاهرة لفترة من الوقت والآن رئيس تحرير مجلة « العالم الإسلامى » الأمريكية التبشيرية ورئيس قسم اللاهوت المسيحى فى هارتفورد « ومتعهد » مبشرين ومن كتبه « دعوة المئذنة » ، صدر فى عام ١٩٥٦ .

• لوى ماسينيون L. Massignon

أكبر مستشرقى فرنسا المعاصرين ، ومستشار وزارة المستعمرات الفرنسية فى شئون شمال إفريقيا ، والراعى الروحى للجمعيات التبشيرية الفرنسية فى مصر . زار العالم الإسلامى أكثر من مرة وخدم بالجيش الفرنسى خمس سنوات فى الحرب العالمية الأولى ، كان عضواً بالمجمع اللغوى المصرى والمجمع العلمى العربى فى دمشق ، متخصص فى الفلسفة والتصوف الإسلامى ، ومن كتبه: « الحلاج الصوفى الشهيد فى الإسلام » ،صدر فى سنة ١٩٢٢ . وله كتب وأبحاث أخرى عن الفلسفة والتصوف.وهو من كبار محررى «دائرةالمعارف الإسلامية» .

• د. ب. ماكدونالد D. B. Macdonald

أمريكى من أشد المتعصبين ضد الإسلام والمسلمين ، يصدر فى كتاباته عن

روح تبشيرية متأصلة . من كبار محررى « دائرة المعارف الإسلامية»ومن كتبه :

— « تطور علم الكلام والفقه والنظرية الدستورية فى الاسلام » صدر فى سنة ١٩٠٣ .

— « الموقف الدينى والحياة فى الاسلام » صدر فى سنة ١٩٠٨ .

• مايلز جرين M Green

سكرتير تحرير مجلة « الشرق الأوسط » .

• مجيد خورى

مسيحى عراقى . رئيس قسم دراسات الشرق الأوسط بجامعة جون. هوبكنز فى واشنطن ، ومدير معهد الشرق الأوسط للأبحاث والتربية بواشنطن ، متعصب حقود على الاسلام وأبنائه ومن كتبه المشحونة بالطعون والأخطاء « الحرب والسلام فى الإسلام » صدر فى سنة ١٩٥٥ ، وله مقالات أخرى » .

• د . س . مرجوليوث D. S. Margoliouth

إنجليزى متعصب ضد الاسلام ومن محررى « دائرة المعارف الإسلامية » ، كان عضواً بالمجمع اللغوى المصرى والمجمع العلمى فى دمشق . ومن كتبه :

— « التطورات المبكرة فى الإسلام » صدر فى سنة ١٩١٣ .

— « محمد ومطلع الإسلام » ، صدر فى سنة ١٩٠٥ .

— « الجامعة الإسلامية » ، صدر فى سنة ١٩١٢ .

• ر . ا : نيكولسون R. A. Nicholson

كان من أكبر مستشرقى إنجلترا المعاصرين ومن محررى « دائرة المعارف » . تخصص فى التصوف الاسلامى والفلسفة وكان عضوا بالمجمع اللغوى

المصرى . وهو من المنكرين على الإسلام أنه دين وحى ويصفه بالمادية وعدم السمو الانسانى . ومن كتبه :

« متصوفو الاسلام » ، صدر فى سنة ١٩١٠ .

« التاريخ الأدبى للعرب » ، صدر فى سنة ١٩٣٠ :

• هارفلى هول
رئيس تحرير « مجلة الشرق الأوسط الأمريكية . وخطورته أنه يوجه سياسة مجلة من أهم المجلات المعنية بشئون الشرق الأوسط السياسية والثقافية فى العصر الحديث .

• هنرى لامنس السوعى H. Lammens
فرنسى ١٨٧٢ — ١٩٣٧ . من محررى دائرة المعارف شديد التعصب ضد الاسلام والحقد عليه ، مفرط فى عدائه وافتراءاته لدرجة أقلقت بعض المستشرقين أنفسهم (أنظر ص ١٥ — ١٦ من ١ ، من المجلد ٩ يناير سنة ١٩٢٥ من « مجلة جمعية الدراسات الشرقية » الأمريكية ومن كتبه

« الاسلام » .

« الطائف » .

• يوسف شاخت J. Schacht
ألمانى متعصب ضد الاسلام والمسلمين له كتب كثيرة عن الفقه الاسلامى وأصوله . من محررى « دائرة المعارف الاسلامية ودائرة معارف العلوم الاجتماعية . وأشهر كتبه : « أصول الفقه الإسلامى » .

جدول رقم (٣)

بعض الكتب الخطيرة

المشوهة للإسلام، والشائعة الانتشار أو لها شبه حجية عند المسلمين

موسوعات :

- « دائرة المعارف الاسلامية » The Encyclopaedia Of Islam
صدرت بعدة لغات حية ويعاد طبعها فى الوقت الحاضر، وقد ظهر بعض أجزاء الطبعة الجديدة بالفعل.
- « موجز دائرة المعارف الاسلامية » Shorter Encyclopaedia Of Islam
- « دائرة معارف الدين والأخلاق » Encyclopaedia Of Religion And Ethics
(المقالات المتعلقة بموضوعات إسلامية).
- « دائرة معارف العلوم الاجتماعية » Encyclopaedia Of Social Sciences
(الموضوعات المتصلة بالإسلام والعرب)
- « دراسة فى التاريخ »
(القسم المتصل بالإسلام ورسوله) من تأليف أرنولد توينبى : A. Toynbee

الكتب :

- « حياة محمد » من تأليف سيروليام موير W. Muir
- « الإسلام » من تأليف الفرد جيوم : A. Geom
- « دين الشيعة » من تأليف د. م. دونالدسون . D. M. Donaldson
- « تاريخ شارل الكبير » من تأليف القس تيربن Bishop Turpin
- « الإسلام » ظهر بالفرنسية من تأليف هنرى لامنس H. Lammens

- « الإسلام » (تحد لعقيدة) ظهر بالانجليزية من تأليف المبشر : ذويمر S. M. Zweimer
- « دعوة المئذنة » ظهر بالإنجليزية من تأليف كينيث كراج : K. Cragg
- « الإسلام اليوم » بالانجليزية من تأليف ا . ج . آربرى: A. J· Arbrry
- الترجمة الانجليزية من وضع ا . ج . آربرى
- « تاريخ مذاهب التفسير الإسلامى » ظهر بالألمانية وترجم إلى العربية . من تأليف جولد زيهر : Goldziher
- « تاريخ العرب » ظهر بالانجليزية والعربية وطبع عدة طبعات ، من تأليف فيليب حتى .
- « اليهودية فى الاسلام » ظهر بالانجليزية من تأليف إبراهام كاش .
- « عقيدة الاسلام » ظهر بالانجليزية من تأليف ا . ج . فينسينك : Wensink
- « الحلاج الصوفى الشهيد فى الإسلام » ظهر بالفرنسية من تأليف لوى ماسينيون L. Massiggon
- « الحرب والسلام فى الإسلام » ظهر بالانجليزية من تأليف مجيدى قدورى
- « تطور علم الكلام والفقه والنظرية الدستورية فى الإسلام » ظهر بالانجليزية من تأليف د ب . ماكدونالد: D. B. Macdonald
- « الاتجاهات الحديثة فى الاسلام » ظهر بالانجليزية وترجم إلى العربية ، من تأليف هـ ا . ر . جب : Gibb
- « طريق الإسلام » ظهر بالانجليزية وترجم إلى العربية من تأليف جماعة من المستشرقين اشترك فى تأليفه ونشره هـ . ا . ر . جب
- « التصوف فى الاسلام » ظهر بالانجليزية وترجم إلى العربية من تأليف ر . ا . نيكلسون Nicholson

• « مصادر تاريخ القرآن » بالانجليزية من تأليف آرثر جيفرى :
Arthu Jeffry
• « أصول الاسلام فى بيئته المسيحية » بالانجليزية من تأليف ر . بل :
R. Bell
• « مقدمة القرآن » بالانجليزية من تأليف ر . بل
• « التطورات المبكرة فى الاسلام » بالانجليزية من تأليف د . س .
مرجوليوث : D. S. Margoliouth
• « محمد ومطلع الاسلام » بالانجليزية ولنفس المؤلف
• « الاسلام » بالانجليزية ولنفس المؤلف
• « الجامعة الإسلامية » بالإنجليزية ولنفس المؤلف
• « قنطرة إلى الاسلام » ظهر بالانجليزية من تأليف أريك بيتمان
• « إسلام العصور الوسطى » ظهر بالانجليزية من تأليف ج . فون
جرونباوم : G. von Grunebaun
• « الاسلام » مجموعة مقالات متفرقة ظهرت بالإنجليزية للمؤلف السابق .
• « الأعياد المحمدية » بالإنجليزية ولنفس المؤلف
• « الوحدة والتنوع فى الحضارة الإسلامية » بالإنجليزية ولنفس المؤلف
• « دراسات فى تاريخ الثقافة الإسلامية » بالانجليزية ولنفس المؤلف
• محاولات . . . فى شرح الاسلام المعاصر مجموعة مقالات ظهرت بالانجليزية
لنفس المؤلف . . .

الدوريات :

• « مجلة العالم الاسلامى » The Muslim World مجلة تبشيرية تصدر
بالانجليزية هارتفورد بأمريكا وتوزع فى جميع أنحاء العالم .

- « مجلة العالم الاسلامى » Le Monde Mnsalman مجلة تبشيرية تصدر بالفرنسية فى فرنسا وتوزع فى جميع أنحاء العالم .
- « مجلة جمعية الدراسات الشرقية » أنشأها المستشرقون الأمريكيون فى جامبير Gambier بولاية أوهايو Ohio وكان لها بعض فروع فى أوروبا وكندا .
- « مجلة شئون الشرق الأوسط » . تصدر بالانجليزية فى أمريكا ويحررها عدد من المستشرقين المعادين للعرب والمسلمين واهتمامها موجه فى الدرجة الأولى إلى الجوانب السياسية .
- « مجلة الشرق الأوسط » مجلة أمريكية سياسية تتعرض للإسلام من وقت لآخر فى بعض المقالات . . .

كتاب "مجد الإسلام" *

لجاستون ڤييت

(*) دراسة للاستاذ الدكتور حسين مؤنس أستاذ التاريخ الإسلامى بجامعة القاهرة . نشرت بالملحق الأدبى لجريدة الأهرام « أهرام الجمعة » وتضمن عرضاً وتحليلا ومناقشة لفكر الاستشراق من واقع إنتاجه العلمى .

«هذا «الكلام الفارغ» هو الحديد والنار اللذان يحاربنا بهما أعداؤنا . . والحديد والنار لا يقابلان إلا بالحديد والنار . وفى ميدان العلم الحديد والنار هما العمل والعمل الطويل . . .»

هذا واحد من عشرات الكتب التى تنشر هنا كل شهر . .

كتب كثيرة يكتبها الأعداء والخصوم .

مهما كان رأينا فيها ، فإنها تمثل خطة وجهداً وسنوات من العمر . .

إنها أسلحة يحاربوننا بها . أسلحة تنفعهم فى المعركة ، لا مجرد فقاقيع يلعب بها الهواء ثم تتلاشى . .

إننا قد نسخر منها ، ولكنها فى النهاية تؤذينا . . إنها سم يستقر فى الجسد . .

وماذا نفعل نحن لنتقى هذا السم ؟

هل نتجاهله ونقول : كلام فارغ !

هل نكتفى بمقال ننشره فى صحفنا نطمئن به أنفسنا على أن كل شىء بخير ؟

إن هذه الكتب تنشر فى الدنيا كلها على نطاق واسع . .

والرد عليها لا يكون إلا فى الدنيا كلها وعلى نطاق أوسع . .

وذلك يتطلب عملا شاقاً . .

وهذا بالضبط هو واجبنا اليوم : العمل الشاق . .

إن الدنيا لا تحترم كتاباً يكتبه صاحبه وكأنه يتسلى : كلمتان من هنا وكلمتان من هناك وعنوان . . وهذا هو الكتاب . .

ولكن الدنيا كلها تحترم أى مؤلف جاد .

مهما كان موقف القارىء منك ، فهو يشعر أنه مرغم على احترامك . .

وليس فى الدنيا شىء أدعى للاحترام من العمل الجاد .

إننى لا أعرض هذا الكتاب لأسلى القارى أو لأهون عليه أمر خصومنا .

إننى أعرضه لأهيب بأهل العلم : قوموا واعملوا ، إذا كنتم تريدون أن يزيد احترامنا فى قلوب الناس . .

● المؤلف : لم يفهمنا ولم نفهمه :

هذه محاولة لايجاز تاريخنا الطويل فى نيف و ٣٥٠ صفحة حاول جاستون فييت أن يقدم « بانوراما » لتاريخ الإسلام .

والطريقة التى سار عليها طريقة معروفة اتبعها غيره فى تلخيص تواريخ غيرنا من الأمم ، وهى عرض التاريخ عن طريق صفحات مختارة من أقوال المؤرخين والكتاب المعاصرين لكل فترة من فترات هذا التاريخ إذا أمكن .

ومهمة المؤلف فى أمثال هذه الكتب هى تحديد الاتجاه الذى سيسير عليه الكتاب ثم فى اختيار الصفحات بناء على ذلك الاتجاه ، وأخيراً الربط بينها بعبارات مختصرة قدر الامكان .

وهنا خطورة هذا الطراز من التأليف لأن المؤلف مهما اجتهد فى تحرى الإنصاف فى الاختيار لا يمكن أن يتخلص من شخصيته وميوله ، ولا يمكن بالتالى أن يقول إن الكتاب ليس من تأليفه وتوجيهه ، أو أنه لا يمثل رأيه .

فالكتاب ليس كتابه من ناحية ، لأنه مجموع مختارات .

والكتاب كتابه من ناحية أخرى ، لأنه هو الذى اختار ورتب وربط المتفرقات . .

وهو منقود بسبب الاختيار . .

وهو منقود مرة أخرى بسبب الربط والتوجيه . .

وقل أن ألف رجل كتابا على هذا المنهج ثم سلم من النقد الشديد . .

والمؤلف هنا فرنسي . والفرنسي ، مهما بلغ علمه ، ومهما قيل عن تجرده لا يمكن أن ترضى نفسه بإنصاف العرب والمسلمين بحال . .

وهو رجل معروف لنا . كان مديراً لمتحف الفن الإسلامي سنوات طويلة .

وقد كتب تاريخاً عاماً لمصر الإسلامية مرتين .

وترجم كتاب الأيام لطه حسين ويوميات نائب في الأرياف لتوفيق الحكيم ومجموعة قصص « بنت الشيطان » لمحمود تيمور .

وكتابه الذي ألفه مع لوى هو تكور عن مساجد القاهرة معروف .

وهو الذي نشر جزءاً كبيراً من خطط المقريزي .

وقبل أن يصدر كتابه الذي نعرضه اليوم نشر قطعة كبيرة من بدائع الزهور لابن إياس بعنوان لطيف : يوميات رجل من الأوساط من أهل القاهرة .

وهو إذن رجل كان من المنتظر أن يعرفنا جداً .

وكنا نحسب أننا نعرفه جيداً . .

• هذا الحقد القديم المتجدد :

ولكن كتابه هذا يدل على أننا كنا مخطئين في الأمرين معاً .

فلا نحن عرفناه ، ولا هو عرفنا كما ينبغي أن يعرف الناس الناس . .

وفي عرضه المجهد لتاريخنا فاتته أهم الحقائق التي سيرت هذا التاريخ .

استحوذت على اهتمامه حوادث السياسة والوقائع والحروب ، فمضى يتابع قيام الدول وسقوطها والحروب ووقائعها . .

وفاته أن للعرب والمسلمين تاريخاً آخر غير هذه السلسلة الطويلة من وقائع السياسة والميادين . .

فاته تاريخ المجتمع الاسلامي كيف تكون وكيف قام . وتاريخ اللغة العربية

كيف سارت من الخليج إلى المحيط وتاريخ الحضارة الإسلامية وهو فى الواقع كتاب تاريخ أممنا جميعاً . .

فليس بين فصول كتابه فصل واحد عن انتشار الإسلام وكيف كان .

وليس هناك سطر واحد عن لغة العرب وكيف أصبحت لغة الملايين .

ولا ذكر فى كتابه لنواحي حضارتنا ، كل ما هناك هو أنه يقف فى نهاية الكتاب فيقول إن حضارتنا ركدت بعد القرن الخامس عشر لأنها لم تقم على أساس حضارة اليونان !

وهذا أعجب ما سمعناه من مؤرخ .

وهذا أغرب ما يمكن أن يقول عالم له هذه الخبرة بتاريخ المسلمين . .

إن صاحبنا يجرى فى تيار هذا الخيال الفرنسى الذى يعود إلى حضارة الإغريق بكل شيء . والمؤرخون فى الدنيا كلها قد نزعوا عن ذلك الوهم الذى ساد الفكر الأوروبى إلى الحرب العالمية الأولى . . .

لأن حضارة أوروبا اليوم ليست استمرارا لحضارة الاغريق . ولو كانت استمرارا لها لكنا نقول اليوم بهذا الشطط الذى قاله أفلاطون فى « الجمهورية » داعيا إلى جعل الحكم فى أيدى طائفة مختارة من الناس يتصاهرون فيما بينهم ، ويلدون أطفالهم بصورة جماعية ، ثم تربيهم الدولة محافظة على سلامة الجنس الممتاز . . وماذا أقول ؟ : ألا يعرف المؤلف أن أحدا من الشعوب لم يدرس أرسطو كما درسناه ؟ وإن قوما لم يهتموا ببطليموس كما اهتممنا به . ؟ . .

ولكنى أعود فأقول إن المؤلف فرنسى والفرنسى لا يفهم العربى أبدا .

هناك ستار من الحقد عند أصحابنا أبناء فرنسا يحول بينهم وبين أن يفهمونا حقد قديم يرجع إلى الحروب الصليبية ، والفرنسيون يعتقدون أنها كانت حربا بين فرنسا والاسلام . .

وحقد جديد بدأ سنة ١٨٣٠ عندما اعتدى الفرنسيون على الجزائر . .

حقد على عرب المغرب لأنهم لم يستسلموا لفرنسا ويقدموا بلادهم هدية لها . وحقد على عرب المشرق لأنهم لم يتركوا إخوانهم لها تفعل بهم ما تريد . .

وحقد لأن فرنسا لا تعرف كيف تخرج من المشكلة التي أوقعت نفسها فيها في المغرب . . راحت الجمهورية الرابعة وستروح الجمهورية الخامسة . هلك الألوف وضاعت الملايين . .

حقد نحن ضحيته ونحن ناره التي تتقد . .

حقد يفسد كل ما يكتبه الفرنسيون عنا فلنر إذن كيف أفسد الحقد هذا الكتاب .

- التشويه يبدأ من الصفحة الأولى :

يبدأ ذلك من الفصل الأول عن محمد صلوات الله عليه . .

وهو كغيره من المستشرقين الفرنسيين يردد نفس الأفكار التي حالت بين جمهور قرائهم وفهم صاحب الرسالة عليه السلام .

من هذه الأساطير مثلا أن بني أمية كانوا قبل الاسلام أغنى وأعز من بني هاشم . .

مع أنهم يعرفون أن أعلا ذروة بلغها قرشي قبل محمد صلى الله عليه وسلم كانت عبد المطلب ، وهو ابن هاشم وجد النبي المباشر .

وأن بني عبد شمس بن عبد الدار كانوا أفقر وأضعف بكثير من بني هاشم بن عبد مناف .

وهو يعتمد في حوادث السيرة على كتاب البدء والتاريخ للمقدسي ، والمقدسي من أهل القرن العاشر .

وهو يصور لقرائه أن القرآن الكريم كتاب غير منزل .

ونحن لا نطالبه بأن يعتقد ما نعتقد فليس من الضروري الا يكتب

عن الاسلام غير مسلم ، ولكن إيمان المسلمين بنبيهم وألوهيـة رسالته ، هو الأساس الذى يقوم عليه الكيان الاسلامى كله . لابد أن يقول المؤرخ لقرائه ذلك ، ولابد أن يعينهم على إدراك قوة هذا الايمان حتى يضعوا أيديهم على سر القوة فى تاريخ المسلمين .

أما إلقاء الشك والسخرية فيترك القارىء وهو لا يدرى كيف حقق المسلمون ذلك كله . .

وعلى هذا فان محمدا الذى يصوره أولئك المستشرقون ليس محمدا رسول الله الذى نحن على دينه . إنه رجل من صنع خيالهم وتصورهم .

وإذا كان محمد صلى الله عليه وسلم هو عماد تاريخ الاسلام كله ، فان تاريخ الإسلام الذى يصوره أولئك المستشرقون ليس تاريخ الاسلام . .

ولكن فييت يختم هذا الفصل عن السيرة بعبارة للطبرى فى صفة الرسول صلى الله علية وسلم . صفته الجسمانية . أما صفاته الروحية وشمائله الخلقية فيوجزها فى عبارة لاتخرج منها الا بأنه كان سياسيا ماهرا . .

• شتان بين إعجاب وإعجاب :

ويمر المؤلف مسرعا بأبى بكر وعمر دون أن يخطر بباله أن يتفكر لحظة فى ملكات هذين العبقريين . الفتوح الاسلامية فى نظره غزوات ، ومعاهدات الصلح لاهدف لها الا الجزية والخراج . .

ثم ينتقل إلى بنى أمية . .

والفرنسيون معجبون ببنى أمية . . .

وسر الإعجاب أن جدهم أبا سفيان كان عدو الرسول صلى الله عليه وسلم واقرأ إذا أردت ما كتبه عميدهم هنرى لا مانس عن معاوية ويزيد وعبد الملك وبقية بنى مروان ونحن معجبون ببنى أمية .

ولكن شتان بين الإعجابين .

فهم يعجبون بهم عن طريق الحقد ، ونحن معجبون بهم عن طريق الحب .
يعجبنا حلم معاوية ورجولته وسياسته وتوحيده أمر المسلمين . .
وتعجبنا عروبة عبد الملك بن مروان وإيمانه بها الذى خطا بسير التعريب خطوات حاسمة إلى الأمام . .
ويعجبنا إيمان الوليد وسليمان وما تم على يديهما من فتوح . .
وتعجبنا من بنى أمية جميعا الفحولة والأصولة والشهامة والعروبة . .
ولكن ، ماذا يعجب الفرنسى فى بنى أمية ؟
يعجبهم أبو سفيان لأنه حارب الرسول صلى الله عليه وسلم .
ويعجبهم معاوية لأنه انتزع الخلافة من يد على .
ويعجبهم يزيد لأنه قتل الحسين وأمر جنده بمهاجمة مكة . :
ويعجبهم تمثيل الحجاج بأهل العراق ويعجبهم خبث المغيرة بن شعبة .
وهذه هى معظم الصفحات المختارة عن بنى أمية !

• وهذا تاريخ بنى العباس . .
وينتقل إلى بنى العباس ، فماذا يختار عن بنى العباس ؟
بناء بغداد (عن ابن واضح اليعقوبى) .
وهو يختار هذه القطعة ليقول إن الدولة الإسلامية خرجت من يد العرب ، وهو يصر على هذه الفكرة إصرارا غريبا ، كأنما أوجدت من نفسه هوى . .
ثم ينقل عن أبى يوسف القاضى نص رسالة ابن المقفع فى معاملة أهل الذمة . . . ينقلها لكى يؤكد ما يقوله غيره من المستشرقين عن سوء حالهم فى ظلال الاسلام . .
وهذه الرسالة مكذوبة . وقد أثبتنا فى أبحاثنا أنها من مخترعات طوائف من الفرس الحاقدة على العرب والاسلام .

ثم ينقل عن ابن خلدون فقرة قصيرة عن نشوء مذاهب التشريع الاسلامى .

وأى مؤرخ يعرف ما هو التاريخ ينبغى أن يقف طويلا أمام عبقريات مالك وأبى حنيفة والشافعى وابن حنبل ، تلك التى وضعت تشريعات تروع النفس عاشت منها وفيها جماعات المسلمين جيلا بعد جيل .

وأين العبقرية التشريعية اليونانية من عبقريات مشرعى الاسلام ؟

ويخصص المؤلف ضعف هذا الحجم لوصية عبد الحميد الكاتب للكتاب . .

وعندما يصل إلى هارون الرشيد لا يورد عنه إلا قطعة من يوميات اجينار . مؤرخ شرلمان تصف سفارة الرشيد إليه . .

وهذه السفارة على ما هو معروف أسطورة من الاساطير . .

وما كان هارون الرشيد ليعنى بشارلمان هذا أو يرسل له سفارة وهدية . .

ولكن المؤرخ الغربى يتمسك بها . .

لأنها تقول إن الرشيد أرسل مفاتيح بيت المقدس للملك الفرنسى .

وهذا هو بيت القصيد !

وليس فى تقاليدنا هذا الشىء الذى يعرف بمفاتيح المدن .

ولا يمكن أن نتصور سببا معقولا يجعل الرشيد يفكر فى هذا . .

ولكن ما حيلتنا ؟ إنهم يشعرون بالسعادة إذ يرددون ذلك . .

وقطعة أخرى يذكرها عن الرشيد . نكبة البرامكة برواية المسعودى . .

وتلى ذلك حروب الأمين والمأمون . . إنه يخصص لها ٦ صفحات بينما خصص لرسول الله صلى عليه وسلم ١٤ صفحة !

• الفضل كله للفرس والترك :

وفى أثناء ذلك يقف طويلا ليتحدث عن انفصال الأندلس . . ولكى يتكلم عما يسميه استقلال المغرب ، وهو لا يسميه المغرب ، وإنما باسم يولع به الفرنسيون ، وهو « لا بربيرى » أى بلاد البربر .

وهذه التسمية فى ذاتها دسيسة . دسيسة تافهة ، لأن أهل المغرب عرب وهم يؤكدون للفرنسيين أنهم عرب .

ولكن المستعمر الفرنسى خـــلال القرن الماضى تصور أنه يستطيع أن يفصل المغرب عن الوطن العربى إذا أوهم أهله أنهم ليسوا عربا . .

وقد فشلت الدسيسة ، ولكن الوهم لازال يعمر أذهان الفرنسيين . .

وهم سعداء جدا — فيما يبدو — بذلك الوهم . .

وبدلا من أن يقف المؤلف طويلا عند قيام الدولة الأموية بالأندلس ، ويدل قراءه على عبقرية عبد الرحمن الداخل . . لا يذكره الا فى سطور ، ثم يسرع للتحدث عن بنى رستم الخارجيين فى تاهرت (برواية الخارجى أبى زكريا) وعن الأدراسة . . بل عن بنى مدرار أصحاب سجلماسة ، ثم يقول بكل سعادة : « وهكذا سيكون الشمال الإفريقى كتلة ترفض الطاعة للخلافة المشرقية » !

ثم يعود إلى المشرق ليتحدث عن المأمون .

وماذا يقول عن المأمون ؟

إن دولته دولة فارسية لا أثر للعرب فيها !

وما دام قد انتهى إلى أن المأمون غير عربى فهو لا يجد غضاضة فى أن يتحدث عن نهضة العلوم أيام المأمون . . فهى نهضة غير عربية !

ويتبع ذلك بفقرة ينقلها عن ميخائيل الصورى يتحدث فيها عن مدرسة حران .

ثم يقف طويلا عند المعتزلة ، ومن عجب أنه ينقل كلامه عنهم عن المسعودى دون غيره من الأصول . .

وينتقل للحديث على المعتصم والترك ويتخير بالذات فقرات من رسالة الجاحظ فى فضلهم . .

ولم ترض نفسه قبل ذلك بإيراد فقرة — ولو نصف هذه — عن فضل العرب لأن العرب بالنسبة له ولا مثاله سم ينبغى أن يتحاشاه .

● القرامطة طلاب عدالة وإصلاح :

وهو يختار من تاريخ الأعصر العباسية ما يحس فى نفسه أنه يسىء إلى العرب والاسلام . .

يروى قصة مصرع الخليفة المتوكل (برواية الطبرى) .

ويقص تفاصيل فتنة الزنج فى جنوب العراق (برواية النويرى) .

ويطيل الحديث عن القرامطة برواية الطبرى .

ويأتى بنص خطاب أحمد القرمطى إلى الخليفة المقتدر وهو خطاب يصورهم فى صورة طلاب عدالة وإصلاح !

ويتلذذ إذ يورد فقرة للمسعودى تصف سرقة القرامطة للحجر الأسود . .

● صورة تقبض النفس :

وهكذا! تتوالى الصفحات والمختارات .

كلها يرمى إلى تصويرنا كما يود أن يرانا العدو اللدود .

فهو يتحدث مثلا عن قيام دولة الفاطميين فى المغرب ، فلا يجد ما يختاره إلا قطعة طويلة لابن الأثير تصور ثورة أبى يزيد مخلد عليهم ، وهى ثورة كادت تقضى على دولتهم . وأبو يزيد هذا مشعوذ محتال .

وينتقل إلى الأندلس ليتحدث عن عبد الرحمن الناصر ، فلا يجد من الصفحات الجميلة التى كتبها المؤرخون عن ذلك الخليفة المجيد — الذى كان أعظم حكام أوروبا فى عصره — الا وثيقة إعلان نفسه خليفة . .

ويعود مسرعا إلى الشرق ليتحدث عن الدول المنشقة ، تلك التى انتهت بالقضاء على وحدة الدولة العباسية : الصفاريين والسامانيين والطاهريين والبويهيين ، ويطيل الوقوف عندهم وينقل الصفحات بعد الصفحات .

لماذا ؟

لأنه يرى أنها دول فارسية !

وللفرنسيين من زمن بعيد ضعف للفرس كما حاولوا فى المغرب فصل المغاربة عن العرب ، فكذلك فى أقصى المشرق ، حاولوا — ولا زالوا يحاولون — الإيقاع بين العرب وبين شعب فارس وصاحبنا هنا يكاد يرد كل شىء فى تاريخنا إلى الفرس .

وهو إذ يطيل الحديث عن رجل مثل يعقوب بن الليث الصفار يعود بين الحين والحين ليلقى نظرات سوداء على خلافة بغداد . . المقتدر والراضى والمتقى . . الخ والصفحة المشرقة الوحيدة التى يأتى بها هى التى تتحدث عن التجارة وكيف كان تجار المسلمين يقطعون الأرض بمتاجرهم ، من خرغانة إلى غانة ، كما قال الحريرى على لسان صاحبه أبى زيد السروجى .

وقد اعتمد فيما نقله على ابن خرداذبة وناصرى خسرو والبيرونى والإدريسى وابن جبير .

ويعود ليتحدث عن الفاطمين .

يقف طويلا عند خطاب الأمان الذى أذاعه جوهر الصقلى عند دخوله القاهرة ثم يحكى قصة اختطاط القاهرة برواية المقريزى .

وهو معجب بالفاطميين ، لأن مذهبهم لم يلق قبولا من جماعة المسلمين .

إنه ينقل الصفحات بعد الصفحات عن ناصرى خسرو .

ويقف طويلا عند الخليفة الحاكم .

وينتقل إلى السلاجقة فيمر بهم تمهيدا للحملة الصليبية الأولى .

ويختم الفصل بعبارة لوليم الصورى يقول فيها : إن الصليبيين عندما دخلوا بيت المقدس قتلوا من أهله ٦٥ ألفا . .

● واجبنا اليوم : العمل حتى الموت :

ويطول الحديث لو مضينا نستعرض المقتطفات حتى آخر الكتاب . .

إنه لا يقف به إلا عند سليمان القانونى .

وعنوان كتابه « مجد الاسلام . من محمد إلى فرانسوا الأول . . !

ولا ندرى ما العلاقة هنا بين رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا الملك الفرنسى الذى يذكره التاريخ بهزيمته المشينة عند مارينيافو سنة ١٥٥١ .

ولكنها بدعة جروا عليها هناك . . فالمؤرخ البلجيكى هنرى بيرين له كتاب مشهور عنوانه محمد وشرلمان . .

وفى العام الماضى نشر راهب كندى كتابا عنوانه محمد والقديس فرانسوا . .

نحن لا يرضينا أن يذكر اسم نبينا على هذه الصورة لمجرد الحصول على أسماء جذابة لمؤلفات . .

والمهم هنا أن جاستون فييت يقول فى آخر كتابه أنه يقف بالكتاب عند أسماء باهرة كأسماء البابا ليو العاشر ومارتين لوثر وهنرى الثامن وفرانسوا الأول وشارلمان وكالفين وسليمان القانونى وهم فى رأيه أعلام التاريخ العالمى فى القرن السادس عشر . .

وهذا القرن يعتبر فى رأيه نهاية مجد المسلمين وأول مجد الأوروبيين . .

فكل اسم ذكره يعنى فى حسابه نهضة شعب من شعوب أوروبا أو قيام حركة إصلاحية كبرى فيها . وسليمان القانونى هو فى حسابه آخر العظماء من ملوك الاسلام . .

وإن العالم الاسلامى اتجه بعده إلى الإنحدار السريع . .

وهنا ينبغى أن نقف ونفكر . .

لأننا كأمة ناهضة وكناس يأخذون الحياة مأخذ الجد لا يليق بنا إذا رأينا شيئا لا يعجبنا أن نلقيه بعيدا ونقول : كلام فارغ . .

صحيح أن فيه كذبا وتضليلا . صحيح أنه صادر عن حقد عميق ، ولكنه ليس كلاماً فارغا ، ولا يخدمنا فى شىء أن نلقيه بعيدا ثم نجر اللحاف وننام . .

لأن هذا « الكلام الفارغ » هو الحديد والنار اللذان يحاربنا بهما أعداؤنا .

والحديد والنار لا يقابلان إلا بالحديد والنار .

وفى ميدان العلم الحديد والنار هما العمل والعمل الطويل .

إذا كان هذا الذى كتبه فييت « كلاما فارغا . . فلنشمر عن سواعدنا ولنكتب نحن الشىء المليان » .

هل تذكر العبارة المضحكة التى قالها مراد بك عندما سمع أن الفرنج نزلوا بساحل الاسكندرية ؟ قال : هؤلاء مثل حب الفستق ، للكسر والأكل . . !

ثم تبين بعد ذلك أنهم ليسو فستقا ولا بندقا . . وإنما هم حرب ودمار . .

لقد ندم مراد بك على كلمته وهو يجمع ملابسه ليجرى هاربا إلى الصعيد بعد معركة الأهرام . .

أما نحن فليس أمامنا وقت للندم . .

ليس أمامنا إلا أن نعمل . . ونعمل حتى الموت .

لنتصور الجهد الذى بذله هذا الرجل الفرنسى وهو فى سن السبعين : جهد فى الجمع والترتيب والاختيار . .

وهو فى الواقع جهد شاق ، ولا يعرف الشوق إلا من يعانيه . .

لنعمل إذن . . ففى أعناقنا مسئولية عالم كبير . .

إن بعضنا يلعب ويتصور أنه يعمل : ينظر فى الصفحات التى كتبها الطبرى أو ابن سعد مثلا عن عمر بن الخطاب ثم يكتب سلسلة كتب عن عمر بن الخطاب !

لو كان هذا هو العمل لما حمل الهم أحد . .

والهموم على قدر الرجال . .

ورحم الله أبا الطيب حين قال : « على قدر أهل العزم تأتى العزائم » . .

المستشرقون الناطقون بالإنجليزية *

ومدى اقترابهم من حقيقة الإسلام والقومية العربية

بقلم أ . ل . طيباوى

* دراسة للاستاذ طيباوى نشرت بعدد يوليو سنة ١٩٦٣ بمجلة THE MUSLIM WORLD وترجمها فتحى عثمان .

ليس هناك من جهود أكاديمية فى عالم الدراسات الإنسانية تكاد تكون أسوأ حظا فى مواردها وسوابقها من الدراسات الإسلامية والعربية فى الغرب . وليس من غرض هذا المقال أن يعطى تفصيلات فى هذا التاريخ المؤسف . ويكفى لذلك فى هذا المقال أن نلقى نظرة بجملة على هذا التاريخ فى معالمه السريعة ، لتكون هذه النظرة مقدمة بين يدى دراستنا فى موضوعها المحدد[1] .

ومنذ البداية تبدو جذور العداوة اليهودية المسيحية للاسلام فى آيات القرآن فما كان أسرع أهل الكتاب لتكذيب محمد بل لتحديه فى مهمته كحامل للرسالة الالهية ومن هنا بدأت سلسلة من المجادلات التى استمرت وان تباينت الرايات المرفوعة فى معارك الجدل حتى أيامنا . وقد امتد نطاق هذا العداء نتيجة الأعمال السياسية والعسكرية التى قامت بها الدولة الإسلامية فى عهد الرسول وخلفائه ، فتعدى حدود الجزيرة العربية ليضع الامبراطورية البيزنطية ومن بعدها المسيحية الغربية .

ولم يكن الإسلام المنتصر يتجاهل المجادلين البيزنطيين ، أو يهمل الرد على محاولاتهم التخريبية المسمومة . ولكن ما لبث أن فاق البيزنطيين فى تنمية العداء والتحامل خلفاؤهم فى أوروبا الوسيطة وذلك عن طريق بث المعلومات المشوهة أو الزائفة وهكذا كان الإسلام بالنسبة لهم من « عمل الشيطان » ؛ وكان القرآن نسيجا من السخافات « وكان محمد » دعيا

(١) إن دراسات الاستشراق فى المجالات الاسلامية والعربية هى بالطبع بناء دولى اشترك فيه المستشرقون الغربيون من انجليز وفرنسيين وألمان وإيطاليين وغيرهم . والدراسة التى يتناولها المقال يمكن أن تطبق على معظم هؤلاء ، وإنما حددت بالمستشرقين الناطقين بالانجليزية لمراعاة مقتضيات البحث . وحتى فى هذا النطاق المحدد تناولت الدراسة فحسب الباحثين الذين لهم آراء منشورة تتعلق بموضوع الدراسة .

كذابا ، و « محتالا ، و « عدوا للمسيح ، ! ! أما المسلمون فهم ليسوا سوى نوع من المتوحشين لا يكاد يحظى بميزة إنسانية ! !

ومن العسير أن نحدد إلى أى مدى أثرت هذه الدعاية فى أوربا الغربية حتى استجابت لنداء الحروب الصليبية . ولكن من إبرز مظاهر الفشل فى هذا الصراع الطويل بين المسيحية والإسلام — وإن كانت أقلها وضوحا — أنه لم يستطيع أن يجتذب المسيحية رغم احتكاكها الطويل بالإسلام عن قرب إلى تلطيف حدة تحاملها أو تصحيح الصورة السائدة عن عدوها على الأقل . ومضى قرنان من النزاع وقد تزايد العداء عند كلا الجانبين ، ولم تتناقص حدة التحامل أوالجهل بحقيقة الأمور .

ووقع القصاص من عدوان الحروب الصليبية فى عالم المسيحية . فبدلا من محاولة الاستيلاء على إقليم من مقدسات المسيحية ، وبدلا من شن الحرب على العرب ، بدأ اتجاه جديد ينال حظا من التأييد . وهكذا أخذ فرنسيس الأسيزى Tnancis of Ossisi يبحث من خلال حماسه التبشيرى كيف يحول « الكفار » إلى جانب الانجيل . وعن طريق ريموند لل Raymond lull الذى كانت تعتمل فى عقله الدوافع نفسها أدخل تعليم العربية فى المعاهد المسيحية فى الدراسات العليا (١) . ولكن الهدف من وراء هذه الدراسة مازال تخريبيا عدائيا إلى حد كبير ، إنها تستهدف أن تعرف المزيد عن الإسلام لتكون أكثر

(١) قرر مجمع فينا سنة ١٣١٢ م إدخال العربية مع لغات أخرى فى جامعات باريس بولونيا اكسفورد سلمنكا ، أنظر . H . Rashdall : The Roman Curia Uorivessities of Eucapein the Midele Ages Oxford 1895, II, pp-1, 30 81-2, 96

وهو يقرر ص ٣٠ « أن الغرض من هذا القرار كان تبشيريا خالصا وكنسيا لا علميا » .

تهيؤاً لعرض « نقائصه » ! ولقد كان صاحب القداسة بطرس Peter the Venerable راعيا لأول ترجمة لاتينية للقرآن كما كان هو نفسه صاحب حملة جدلية طائشة ضد الإسلام (١) . ولم يلحظ تقدم ذو قيمة نحو إدراك أفضل حتى وقت قريب نسبيا . فقد اكتنف المحاولات الأولى الجادة جو النزاع من جديد . وأدت عودة المسيحيين للأندلس كما أدى توغـــل العثمانيين فى قلب أوروبا إلى استثارة نيران البغضاء والتحامل ، وهكذا تقهقرت إمكانيات التصور الصحيح والتعبير المنصف . وظل العالم القديم منقسما بين « دار الإسلام » و « دار الحرب » ، ولا يلتقى القسمان إلا فى ساحة القتال أو على صفحات الجدل البغيضة !

وأخيرا التقى الفريقان . . . .

وإلى أن تم هذا اللقاء كان قد حدث تطوران عظيمان من تطورات التاريخ . أولهما : أنه قد نمت فى أوروبا الغربية قوى معينة بلغت ذروتها فى النهضة الأوربية Renaissance فى القرن الخامس عشر الميلادى ، ودعت إلى ترجمة العلم الأغريقى نقـــلا عن علماء العرب فى الطب والرياضيات والفلسفة . . . الخ ، على أن هذا الاتصال العلمى على اتصاله وعمقه لم يبد أنه أثر فى الصورة العقيدية أو الالهية أو حتى الصورة التاريخية للاسلام فى النظرة المسيحية .

وتمثل التطور الثانى فيما أصاب وحدة العالم المسيحى تحت لواء الكنيسة من تمزق نتيجة للقوى الجديدة : سياسية واقتصادية ودينية ، وقد تمخض

(١) على سبيل المثال Emile Dermenghem : la Vie de Mahomet Paris 1929, 136-R. W. Southern, Weslern Viws of jslam in the Middle ages, Hgruord llsuis Press.1692, 37 .

عنها الاصلاح الديني وظهور الدول القومية التي اشتعلت بينها غالبا نيران المنافسة وشغفت بالمشروعات الطموحة للتوسع فيما وراء البحار . وكانت الدول القومية الحديثة في رقعتها الصغيرة نسبيا قد اتجهت إلى تحقيق مصالحها ولو على حساب مصالح دول مسيحية أخرى أو العالم المسيحي في مجموعه وهكذا كانت البداية العملية اتصالات دبلوماسية وتجارية مع البلدان الإسلامية على مدى أقرب مما تحقق من قبل .

وعلى الرغم من أن الجدل الديني كان لا يزال في مرارته ونشاطه كعهده من قبل ، وعلى الرغم من أن الهدف التبشيري كان يضاعف من سيطرته على مخيلة سلطات الكنيسة ، فقد بدأت بواعث مدنية جديدة تأخذ حظها من الاعتبار على قدم المساواة إن لم تكن أكثر ولربما كان أوضح مثال لهذا التعبير بالنسبة لهذه الدراسة هو تقرير المراجع الأكاديمية المسئولة في جامعة كبردج بالنسبة لإنشاء كرسي اللغة العربية فيها . فهذه المراجع تقرر في خطاب مؤرخ في ٩ مايو ١٦٣٦ إلى مؤسسي هذا الكرسي « ونحن ندرك أننا لا نهدف من هذا العمل إلى الاقتراب من الأدب الجيد بتعريض كبير من المعرفة للنور — بدلا من احتباسه في نطاق هذه اللغة التي نسعى لتعلمها ، ولكننا نهدف أيضا إلى تقديم خدمة نافعة إلى الملك والدولة عن طريق تجارتنا مع الأقطار الشرقية ، وإلى تمجيد الله بتوسيع حدود الكنيسة ، والدعوة إلى الديانة المسيحية بين هؤلاء الذين يعيشون الآن في الظلمات »(١) !!

ولكن معظم ما توصلت إلى معرفته الدراسات العربية أو الاسلامية التي انشئت لتحقيق غرض جدلي أو تبشيري أو تجاري أو دبلوماسي أو علمي

(١) A J - Asbesry, The Cambridge gahooe of arabie, Cambridge 1948, p. 8

أو حتى أكاديمى . قد ظلت طويلا عليها مسحة من ظلال عداء عميق الجذور . وهذا أول جالس على كرسى العربية فى كمبردج يعد مشروعا لم يكتمل إنفاذه قط لتفنيد القرآن ! وكان ممن أعقبوه على هذا الكرسى فى أول أمره خلال القرن الثامن عشر من كتب مؤلفا رائدا عن « تاريخ العرب History of the Saracans » ، كما حبذ أن يقرأ القرآن لمعارضته أو تفنيده ! هكذا يبدو أن المعرفة المتزايدة لم تقطع سوى خطوات محدودة لتبديد ما تراكم عبر القرون من موروثات !!

كذلك لم تحدث التغيرات التاريخية تحسنا على الموقف . لقد وضع التوسع الأوروبى فيما وراء البحار يده على مساحات كبيرة من ديار الاسلام على مرّ الزمن ، وقد بلغ هذا التوسع ذروته فى القرن التاسع عشر عندما صارت أوروبا سيدة لمنطقة إسلامية شاسعة يسكنها ملايين المسلمين . ولقد صحب الاستعمار السياسى أو اتبعه تعزيز ثقافى أكثر دهاء .

وتدهورت ثروة العالم الإسلامى إلى هاوية سحيقة ، وأصبح مصير مدنيته إلى حد كبير فى أيدى القوة المسيحية(1) .

وفى ظل الوضع الجديد بدأ التعليم المدنى يمد جذوره كما أتيح للعمل التبشيرى أن يكون ممكنا . وتقاسم التعليم المدنى والتبشير المسيحى الاتجاه إلى تغذية نزعة التشكيك فى أسلوب حياة المسلمين — بمجرد التشكيك على الأقل (2) . وعمل كل من السيد المسيحى (الجنتلمان) « بناء الامبراطورية »

---

(1) على سبيل المثال Proceedings of the Church Missionary Society, 18823, p. 5 وفيه « أن حملة فتح مصر وما أثمرت عنه من آثار باحتلال انجلترا لمناطق واسعة من البلاد هو مما يزيد مسئولية المسيحيين الانجليز فى تقديم انجيل المسيح إلى مصر » .

(2) على سبيل المثال دكتور محمد البهى : تقديم كتاب الشيخ محمود شلتوت : الاسلام عقيدة وشريعة ، مطبعة الأزهر ١٣٧٩ هـ / ١٩٥٩ م ، ص ٣ ، ٥ .

والمبشر المسيحى «سفير المسيح» على التأثير بطريق مباشر أو غير مباشر فى مجرى التعليم فى البلدان الإسلامية. وأخرجت هاتان الطبقتان من العاملين عددا من المتخصصين الجدد فى العربية أو الفارسية أو التركية أو الإسلام كانوا رواداً بين أيدى المستشرقين الأكاديميين.

وكان الطريق مفتوحا آمنا كذلك أمام الرحالة المحب للاستطلاع . من لديه فراغ الوقت ورومانسية الخيال وثراء الجيب من الساعين إلى المعرفة الذين يخطون كتابات سطحية عن الشرق أو الآثار أو المخطوطات التى يتوصل إليها. ولكننا خلال هذا كله كنا نتبين ملامح الباحث المجرد مثل أ. و. لين E. W. Lane الذى لم يكن يكل أو يمل [1] . واقتنع التبشير من كتابات هؤلاء أنه إذا كانت قوة الإسلام السياسية قد اهتزت فان انحلال قوته الروحية وتحول اتباعه إلى المسيحية قد بات فى متناول اليد .

هكذا كانت زاوية النظر حين استهلت الجماعات التبشيرية البريطانية — وغيرها — عملها فى الشرق ، فى بلدان إفريقية وحوض البحر المتوسط . ومنذ البداية كان هناك تجاوب متبادل إن لم يكن هناك تماثل فى المقصد بين المستشرق الأكاديمى والمبشر الانجيلى . ويصدق هذا بصفة خاصة على المتجهين للدراسات العربية بجامعتى انجلترا اللتين أدخلت فيهما دراسة العربية لتكون عونا للدراسات الإلهية والانجيلية عن طريق باحثين هم أنفسهم ينتظمون فى سلك هيئات دينية holy orders . وهكذا عمل معهد مكبريد Mcbride

(١) عاون لين كثيرا فى وضع معجمه شيخ أزهرى هو ابراهيم الدسوقى الذى كان مصححا فى مطبعة بولاق انظر : A. A. Paton history of the Egyptian Revolution (London 1870) II, 270 quated by Heywarth - Dunne. Printing and Translation under Mohamed Ali of Egypt - in the Journal of the Royal Asiatic Society July 1940,315.

فى أكسفودر ومعهد لى Lee فى كبردج(١) لصالح جمعية الكنيسة التبشيرية Church Missionary Society فى ترجمة «بروتستنتية» للانجيل والمزامير إلى العربية .

وعاش التحالف بين الجانبين على وهنه خلال القرن التاسع عشر ولكنه بقى قائما بصورة من الصور إلى عهد مرجوليوث فى هذا القرن ، ولم ينحل تماما قط . وتعلم الفريقان أن يراجعوا أهدافهم ومناهجهم ، ولكن ظل هناك على حاله تيار عميق من الفكر السائد — وربما غدا الآن كامنا فى أعماق ما وراء الشعور — يذهب إلى أن الاسلام لا بد أن يعاد تشكيله فى قوالب غربية westernization أو عصرية modernization أو إصلاحية reformation . وهكذا صلى المبشرون وجادل المستشرقون ، وكتب الفريقان أو واصلوا الكتابة بدرجات متفاوتة من الدهاء وبعد النظر فى تناول الموضوع .

ولنحصر الآن دراستنا فى بريطانيا ، فهى موضوع هذا البحث . على أن الدراسات الشرقية فى بريطانيا — كغيرها من البلاد — كانت مرتبطة بتطور الدراسات الإنسانية فى الجامعات الأوروبية نتيجة لتأثير هذا التطور فى دراسة التاريخ عموما وفى الاقتراب من حقيقة الاسلام بوجه خاص .

وأسهم الباحثون الانجليز والفرنسيون والألمان وغيرهم من الباحثين من مختلف الأمم بجهود كبيرة فى الدراسات العربية والاسلامية عن طريق التدريس والكتابة ونشر النصوص . واستطاعت جهودهم مجتمعة أن تهيء ظروفا ملائمة لرعاية اتجاه متميز للاقتراب من حقيقة الاسلام يكون مخلصا كما يمكن أن يصدق عليه وصف الأكاديمية (٢) .

---

(١) تعلم « صموئيل لى » فى كلية الملكة Queen's College بمنحة دراسية من جمعية الكنيسة التبشيرية Church Missionary Society وذلك طبقا لما جاء فى C. M. S. Committee Minutes II, 91, 349.

(٢) لأجل العرض التاريخى انظر J. Fuck, Die Arabischer Studies in Europa bis in dee Anfang des 20. Yahrhunderts, Leipzig 1955

وليس من شك أنه ثمة تقدم ملحوظ صوب هذا الهدف قد حدث . ولكن لا يشك كثيرا أيضا فى أن الوصول إلى هذا الهدف لم يتحقق لعدد ذى خطر من الدارسين المعاصرين للاسلام ، سواء منهم من لقى ربه أو من لا يزال على قيد الحياة . وجهودهم تنقسم بطبيعتها إلى قسمين متميزين : نشر النصوص والدراسات التحليلية ، مما سيرد تفصيله فيما بعد . ولكن يمكن أن نقرر هنا على سبيل الاجمال أن النظرة العلمية للدارسين للاسلام من الناطقين بالانجليزية — وهم الذين نقصر دراستنا عليهم فى السطور التالية — كانت أقل عمقا فى دراسات هؤلاء منها فى نشرهم النصوص . ولا تعوزنا الشواهد على قصور التمييز حتى بالنسبة لنشر ترجمة لبعض النصوص ، حيث كان الموضوع يستسلم لأهواء « الآراء الثابتة المقررة » عن الاسلام ، مما لا يزال قائما فى عقول الباحثين الغربيين (١) .

ولربما كان من غير المألوف فى مثل هذه الدراسة أن نعنى بالمستشرقين الأحياء أكثر من عنايتنا بمن أصبحوا فى ذمة التاريخ . ولكن إذا كان العرف الجارى يتقبل تقديم عرض لكتاب ما يزال مؤلفه على قيد الحياة بمجرد ظهور الكتاب ، والنقل عنه فى معرض التأييد أو التفنيد ، فإنه يغدو من البحث المشروع بالتأكيد أن تناقش جهود أى مؤلف فى مجموعها أو أجزائها ، مدى نجاحها إذا ما تناولت موضوعات لها أهميتها الحيوية . والأحياء ـ لا الموتى ـ هم القادرون على أن يرونا فى أنفسهم انعكاس النتائج التى تمخضت عن نشر آرائهم وهذا هو أحد مقاصد هذه الدراسة ، أن تذكر بعض الباحثين بالصدمة التى تحدثها آراؤهم لعقل المسلم فى هذا العصر العلمى .

ولا بد من إرجاء كلمة تحذير . . أن التحليل التالى — وهو ثمرة لدراسة

---

(١) راجع مثلا ما سيذكر بعد تحت رقم ٣ .

وتأمل استغرقا وقتا وجهدا ، لا يحمل أى روح الجدل . ويخطىء من يظنه اعتذارا أملاه الحماس لعقيدة دينية أو قومية . وإنما هو عرض لجهد مخلص فى سبيل تحقيق تفاهم أفضل لمسألة قديمة . وكاتب هذه السطور يعتقد أن ألوان التحامل القديم قد تكون تضاءلت كثيرا منذ فجر هذا القرن لكنها ما زالت تعيش قوية ، وما زالت فئة من الباحثين فى العربية والاسلام تعمل على نشرها فى الغرب على نطاق واسع . ثم أن الكاتب يخشى أى يعزز التحامل « القومى » مؤخرا من شأن التحامل « الدينى » . فهناك من الشواهد ما يدل على أن الرصيد المختزن من مشاعر العداوة للاسلام يمتد الآن إلى العرب أو على وجه أخص القومية العربية . ولا نريد أن ندخل فى تفاصيل لا طائل تحتها ، ولكن هذا الشعور قد يتفاقم على طريقة العصور الوسطى إلى حد يلحق الوبال بالدراسات الشرقية والعلاقات الانسانية جميعا . ومن أجل الحرص الصادق على كليهما معا كانت هذ المناقشة .

* * *

— ٢ —

إن بعض المستشرقين الناطقين بالانجليزية — ونحن لا نقصد منذ الآن بهذا الاصطلاح المرتبط بالجنس والسلالة مستشرقى بريطانيا وحدها ، وإنما نقصد مستشرقى أمريكا الشمالية أيضا — قد عرض لدراسة الاسلام خلال دراسات للكتاب المقدس أو اللاهوت بل الواقع أن من هؤلاء من ينتظم فى هيئات دينية holy orders ، والبعض الآخر من هؤلاء المستشرقين وجد نفسه فى نطاق هذه الدراسة مصادفة نتيجة للاقامة أو خدمة التبشير أو الخدمة العسكرية فى بلد إسلامى . ولكن هناك من اختار دراسة الاسلام قصدا كوجهة له فى حياته العلمية — وربما كان هذا يصدق بصفة خاصة بالنسبة للجيل الأحدث نشوءا .

وإذا كان لنا أن نصف فى كلمة ما لقوه من دربة فى هذا المجال ، فمن الصواب أن نقول إن معظمهم قد تلقى مرانا فى اللغة أو الأدب — بصرف النظر عن الأساس العقيدى فى بعض الحالات . ولكن قليلا منهم من درب على معالجة التاريخ . وربما خاض واحد أو اثنان أخيرا نوعا من مخاطرات التجربة فى الفراغ الشاسع فى مجالات علم الاجتماع وعلم النفس .

وقد يكون هذا إحدى العقبات الخطيرة . فكثير من دراسات المستشرقين الناطقين بالانجليزية قد تتميز بالتألق ، ولكن حين يغوص المرء تحت المظاهر السطحية من الحواشى المتعالمة والمراجع المنسقة ، يجد المرء نفسه مضطرا لأن يواجه نذير الخطر فى إلقاء القول على عواهنه والتخمين وإصدار الأحكام التى لا يشهد لها إلا القليل من الشواهد ، أولا يشهد لها شاهد قوى على الاطلاق إن المهارة فى فك رموز النصوص العربية (أو الفارسيه أو التركية) شيء له اعتباره بالطبع ، ولكن المقدرة على إقامة المادة المختارة فى بناء جامع ومن ثم فى عمل تاريخى بالمعنى الفنى المقبول شيء آخر تماما . والتاريخ بوجه عام يتعرض لهجاب الغرباء أكثر من غيره ، وغالبا ما يتناقل الناس أن كل من أمكنه استعمال القلم يستطيع أن يكتب التاريخ . وفى مجال الدراسات الاسلامية تكون المادة اللغوية أو الأدبية أو التاريخية من التشابك لدرجة تلزم الباحثين أن يتوفروا على بذل الكثير من المحاولات ، وفى خلال هذه المحاولات يجدون أنفسهم يكتبون التاريخ من حيث لا يدرون فى غالب الأمر ، وهم لم يؤهلوا لهذا العمل إلا قليلا . ومن ثم يسهل علينا أن نعرف لماذا عولج موضوع « الاسلام » بأقلام قليل من المؤرخين المستشرقين على صورة أفضل كثيرا من معالجته بأقلام غالبية المستشرقين من اللغويين .

ونحن نورد فيما يلى قليلا من العثرات فى مؤلفات المستشرقين التى تشهد على .

نقص المستوى التاريخى العلمى . ولكى يكون نطاق البحث محدودا وميسورا سنقصر ملاحظاتنا على الباحثين فى الدراسات العربية ، فليس ثمة مجال لاتهام أحدهم بباعث من بواعث الجدل أو التبشير . وجميعهم يؤخذون باعتبارهم متوفرين على النشاط الأكاديمى الذى يحمل فى ذاته التبرير والجزاء . والمستشرقون يعملون بالطبع خلال اضطلاعهم بواجباتهم المعتادة على تدريب دبلوماسيين ومبشرين ورجال أعمال بجانب جهودهم فى العمل على استدامة بقاء نوعهم بتدريب من يخلفهم فى التدريس والبحث ، ومن هنا تكون أهمية ما يحملون من (ايديولوجية) بالنسبة لما يخلفونه من آثار وما ينطبع منهم على غيرهم . ومقصدنا بالضبط أن نعرض هنا لمناقشة الايديولوجية كما تحملها كتب هؤلاء ، لأجل أن نبرز المواضع التى أغفل فيها التدقيق فى اتباع القوانين المسلم بها فى البحث العلمى .

وربما كان أبرز الأمور التى لا تراعى فيها قواعد (اللعبة) ذلك المفهوم الذى شغف به معظم المستشرقين عن دور محمد كرسول لله وطبيعة الرسالة التى أمر بإبلاغها كما حفظها القرآن . ومحمد بالنسبة لجماعة الاسلام هو آخر رسل الله للبشرية ، أرسل مصدقا لرسالات الأنبياء السابقين ومكملا لها . والقرآن بالنسبة لهذه الجماعة هو كلام الله الأزلى غير المخلوق ، أوحى إلى محمد منجما على فترات عن طريق الملك جبريل . والدعوة إلى نشر هذه الرسالة هو كالرسالة نفسها من أمر الله ووحيه .

وأى كاتب — وإن لم يكن مسلما مؤمنا — يتخلف عن مراعاة هذه الاعتقادات وهو يكتب عن الاسلام إنما يخاطر بتعريض نفسه للاتهام بنقص فى النظرة الموضوعية الشاملة وعند معالجة هذا الموضوع قد يكون الطريق السليم أن يقرر الكاتب وجهة نظر المسلم كاملة فى تمام ووضوح لا يدعان مثارا

الشكوى أو سوء التأويل . وإذا ماكان الكاتب رأى مغاير أو إذا ما رغب في الإشارة إلى آراء مغايرة ، فسوف يكون موقفه مقبولا تماما حين يبدى ما يريد منفصلا متميزا بعد أو يقرر وجهة النظر المتعارف عليها بين المسلمين .

غير أن هذا النهج المنطق والطبيعى فى العرض قلما يتبع مع الأسف ، وكثيراً ما يحدث العكس ، فيتعرض القارىء نتيجة لذلك — ما لم يكن على علم — إلى شيء من الايحاء برأى معين ، أو يتعرض على الأقل إلى اختلاط فى الأمور تجعله عاجزاً عن التمييز بين الأصل المتوارث لدى جماعة المسلمين وبين رأى الكاتب . وهكذا نجد كثيراً من المستشرقين الذين يحملون غيرهم أعباء معارفهم الخاصة يهملون ملاحظة مبادىء أولية للنهج العلمى فى معالجة المسائل التاريخية . فهم يؤكدون مثلا أن القرآن من إنشاء محمد(١) ، ثم يذهبون مذهبا بعيدا فى تأسيس الأحكام التاريخية والعقيدية والأدبية وغيرها على هذا التأكيد وسرعان ما ترتفع هذه بمحض الشهرة إلى مرتبة الحقائق !

وربما كان هذا أحد العوامل الكبرى — إن لم يكن أكبر العوامل — فى خلق نزعة من التشكك — إن لم يكن العداء — لدى العلماء والمسلمين المتعلمين إزاء جهود المستشرقين ويشترك فى هذا الشعور خريجو المعاهد الغربية بل وتلاميذ المستشرقين المعروفين أنفسهم . ! !

لقد ذهبت الأيام التى كان يكتب فيها المستشرقون غالب كتاباتهم ليقرأها مستشرقون مثلهم ! ونحن قد ننحى جانبا الدراسات الفرعية المتخصصة

(١) انظر على أية حال H. A. R. Gibb, Mohammedanism, Oxford, 1950, 35 - 37 الذى يقرر فى وضوح وجهة النظر المتعارفة لدى المسلمين قبل أن يعرض لتزيين القول بأن القرآن هو تعبير عن محمد صادر منه Mohammad's Utterances . وهذا آربرى A. J. Arbery أبرز مستشرقى الانجليز الاحياء يعتبر القرآن نتاجا فوق الطبيعة supernatural لكنه لا يشارك المسلمين الرأى أنه من مصدر إلهى . انظر :
The Holy Koran 1953 32

specialized monagraphs لنجد معظم الانتاج الحاضر يقرأه ويقدره أعداد ضخمة من الباحثين والمثقفين واسعى الأفق فى الغرب ، ومن هؤلاء أعداد قد تكون أضخم فى العالم الاسلامى . والمسلمون الآن وقد تكررت الهجات الجدلية والتبشيرية على عقيدتهم واستطال أمد السيطرة الغربية سياسية وثقافية على ديارهم ، قد غدوا عرضة لمواجهة الأذى بصورة أشد من ذى قبل .

ولم تتوقف الآراء المتهجمة المتجنية عن أن تجد سبيلها إلى النشر على أية حال . ولا بد أن أصحاب هذه الآراء على بينة من أنه مما يؤذى مشاعر المسلمين أن تطرح جانبا عقيدتهم الأساسية فى أن الاسلام من عند الله ، وأن يعرض بصورة أو بأخرى أن محمدا قد اصطنع دعاوى كاذبة ليجعل من نفسه حامل رسالة الهية ، وأن القرآن نفسه ليس على هذا النحو سوى تأليف محتال ! أفليس يكون أدعى للتفاهم الإنسانى وأولى بالبحث العلمى أن تترك أمور العقيدة على حدة ، وأن توجه الجهود إلى مجالات أكثر ظهورا وأيسر إدراكا مثل الأدب والفن والعلم ، وهى مجالات على الرغم من جهود المستشرقين ما زال يعترضها الكثير من علامات الاستفهام ؟ وليس من شك فى أنه من الممكن لمستشرق مسيحى (أو يهودى) يعتقد غير عقيدة المسلمين أن يضع مفهوم المسلم لدينه فى تعبير المسلم واصطلاحه[1] . وهو حين يفعل ، لن يكون أكثر اقترابا من المنهج العلمى فحسب ، ولكنه سيجعل نفسه فى مركز أفضل كى يفهم مكان دعوة الاسلام بين أحداث التاريخ .

إن المسلم المؤمن والمستشرق المتشكك هما أيضا قطبان متنافران بالنسبة لأصول الاسلام ، وهنا أيضا تنزع آراء الغالبية من المستشرقين الناطقين

(١) مثل هذا العرض أورده دانيال N Daniel فى Islam and the West the Making af an Image (Edinburgh, 1960), 305.

بالانجليزية وغيرهم إلى خلق شعور الاستياء بين المسلمين ، و بالتالى وضع عقبات خطيرة فى طريق الحركة الفكرية بين الجانبين . فالمستشرق وقد طرح احتجاج المسلم لعقيدته فى الأصل الالهى للاسلام وقرر أن محمدا كانسان ودون أية وساطة إلهية هو المسئول عن إنشاء القرآن قد غدا جد مشغول باستكشاف «الأصول» اليهودية المسيحية دون التوصل إلى نتائج حاسمة أخيرة ، اللهم إلا الإشارة لمقابلات واضحة جلية ، ثم إزجاء الحديث فى معرض هذه المقابلات ، وهو حديث يتخذ سمة التعالم أو التجادل حول الواضح الجلى ! !

إننا نستعمل كلمة « التجادل » قصدا للتعبير عن هذا النوع من الحديث speculative وذلك للسبب التالى . فلننس لحظة ما يؤمن به المسلمون ، ولنعطى المسألة اعتبارها كمسألة تاريخية صرفة(١) . ولنفترض جدلا أن القرآن من إنشاء محمد ، كيف يتسنى لدارس للتاريخ أن يثبت اقتباس محمد من المصادر السابقة عليه ؟ إذا كانت المسألة بالتخمين فليس ثمة كسب وراء ضياع الوقت فى اختبار التفاصيل ، أما إذا كان الأمر خاضعا لنهج تاريخى صارم عنيف ، فإن أى شاهد يقدم جدير بالملاحظة الدقيقة . وعلى أية حال فإن أى شاهد قائم أو مستعمل لتعزيز دعوى الأصـــل اليهودى المسيحى لا يثبت للمراجعة والنقاش .

ولا يمكن قبول المقابلات وحدها فى موضع يحتاج إلى شواهد حاسمة

---

(١) أبدى قسيس انجليزى وعالم مبرز أيضا هو بيرنز E.W. Barnes فى كتابه The Rise of Christianity, London 1948 كيف كانت أصول المسيحية ــ واليهودية من قبلها ــ عميقة الجذور فى تراث الشرق الأدنى من أساطير وخرافات ووثائم والمؤرخ الذى ينظر إلى الكتاب المقدس وإلى القرآن كوثائق انسانية قد يطالب المستشرق الذى يجادل عن دعوى الأصول اليهودية المسيحية للاسلام بأن يدقق فى الملاحظة والتأمل ثم يبدى ما يتضح له من انعكاسات !

ذات نتائج قاطعة . وهيهات أن تكفي النتف المقتطعة والاشارات والاستدلالات المعتسفة والتخمينات الذكية في هذا المقام ، فضلا عن أي مقام ! ونحن نحتاج لخيال قوى جدا لمتابعة القول بأن محمدا — الذى قررت الأصول الدينية أنه لم يكن يقرأ أو يكتب كان على التخطيط الذى أنشأه المستشرقون له قد جلس عاكفا فى مكتبته يبحث كتب الأولين لينقل عنها[1] لاجل تأليف الكتاب المعروف بالقرآن ! قد يحمل هذا التعبير بعض المبالغة بغير شك ، ولكنه يحمل ما تذهب فيه هذه الدعوى إلى التفصيل ! ![2] .

إن المقابلات والمشابهات خداعة للغاية ! ! إنها لا تكون بالضرورة دليلا علميا على نسبة كتابين متشابهين ، إذ يعوزهما التدليل على الاقتباس الواعي من اللاحق للسابق . وقد يجوز أن يكون كلاهما ناقلا عن مصدر ثالث مشترك !

(١) انظر مثلا A. Guillaume, the life of Mohammed, Oxford 1956, 86' «a quatation from the Gospel.» 655, «an allusion to Matt. xxl, 33f.»Montgomsry Watt, Islam and Integration of Society, London 1961, 262. «quatations from the bible begin to appear in muslim works ...».

وكل هذه الاقتباسات قد حدثت حين لم يكن هناك ترجمة عربية للكتاب المقدس يقتبس منها !

(٢) مثلا Rosinthal, the influence of Biblical Tradition on muslim historiography in B. Lewis, P. M. Holt (eds) Historians of the Middle East, Oxford 1962.

وبينما يتابع روزنتال القول بأن القرآن من انشاء محمد ، وأنه استمد الأجزاء التاريخية على الأقل من مصدر يهودى مسيحى متأخر نراه أكثر دقة من الباحثين القاصين هذا المذهب . فهو يبدى إحساسا تاريخيا حين يستخدم كلمة (متأخر) Altimate كما يبدى حيادا عقليا بالتحذير من إلقاء القول على عواهنه speculation والآراء المسبقة preconceived ولكنه ينزلق مستسلما لتأثير الايحاء نفسه فيتقبل فروضا لا يقوم عليها دليل (انظر PP35-6 Gerpessins) . وربما كان ناشرو هذه المجموعة القيمة من المقالات أكثر دقة فى هذا الصدد، فقد قرروا فى مقدمتهم (PP 2, 11) أن الشرق الأوسط « شهد مولد ثلاث ديانات كبرى للبشرية ، اليهودية وخليفتيها المسيحية والاسلام » وسوف نأتى فيما بعد تحت رقم (٣) مناقشة لهذه النقطة فيما أبدى من ملاحظات .

والحق أن الباحث الذى ينظر إلى الكتاب المقدس والقرآن على انهما وثائق إنسانية قد ينزع بمنطق سليم إلى تتبع بعض ما جاء فيهما فى آثار التراث السامى المبكر للشرق الأدنى . وعلى أية حال يحتاج إثبات الاقتباس الفعلى بالضرورة إلى شواهد أكثر إقناعاً مما جرى عرضه حتى الآن .

إن ڤيكو Vico هو الذى قال إن الأفكار تنتشر عن طريق استكشاف كل أمة — أو ثقافة — مستقلة عن غيرها لاحتياجاتها فى أية مرحلة من مراحل تطورها(١) . ولقد قال أحد المستشرقين البارزين نفس القول مع تعزيز بتوضيح إذ يؤكد أن الثقافة المستعيرة — وهى فى حالتنا التى نعالجها الآن النظام الدينى — لابدّ أن تحس هى نفسها حاجتها خلال تطورها الداخلى إلى غذاء من الخارج . وكل ما تستعيره فى هذا السبيل لن تنتفع منه إلا إذا استند إلى هذه العناصر من الثقافة القومية — أو من الدين — التى تطلبت الاستعارة والثقافة الحية — أو الدين — ترفض تلقائياً كل العناصر الدخيلة التى تتعارض مع قيمتها الأساسية(٢) .

وكاتب هذه السطور لايرى فيما أريق من مداد سوّد صحائف المجلدات المتعددة عن « أصول » origins الإسلام دليلا مقنعاً بالمعنى التاريخى ، بحيث يثبت أن مثل هذا الاقتباس قد حدث فعلا . بل على العكس نرى الشاهد المعاصر الوحيد الذى ما زال باقيا هو من آيات القرآن نفسه ، وهذا يستبعد مثل هذا الاحتمال بأقطع عبارة ومن المستغرب أن هذا الشاهد يطرح جانبا فى

(١) نقلا عن R. G. Collingwood, The Idea of History Oxford 1951, 69, 71 .

(٢) H.A.R. Gibb, « The Influence of Islamic Culture on Medieval Europe » in the Bulletin of the John Rylands Library, Manchester, XXXVIII, 1955-6, 85 : 7 .

الغالب ، ومن هنا تأتى ملاحظة باحث حاذق له جهوده المشكورة فى الدراسات الإسلامية حيث يقول : « إن الإسلام يمزج دائماً بين المقدرة على تمثيل العناصر الأجنبية والعزوف عن الإقرار بالأصول التى استمدت منها » (١)

وهذه ملاحظة تستحق البحث ولو بصورة عابرة ، ما دامت قد أوردت بصورة عابرة ! فإذا كان المقصود بكلمة الإسلام هو مدنية الإسلام أو حضارته أو ثقافته ، فإن مسألة تمثل العناصر الأجنبية أو مصادر هذه العناصر لم تكن قط محل إنكار(٢) . أما إذا كان المقصود هو العقيدة والدين ، فإن كانت هذه الكلمات لايكاد يحتاج إلى من يذكره أن الإسلام إذا ابتغى أن ينفض عنه ما كان مشارا لنعيه عليه ، فإنه لن يكون بعد هو الإسلام فى خصائصه المعروفة ولسوف يتخلى عن التعاليم الصريحة فى كتابه المقدس . والإسلام كعقيدة كل لايقبل التجزئة ، إما أن يؤخذ كله وإما أن يترك كله .

هناك مثال لكثير من الآراء الخطيرة التى يكاد يخفيها ما يساق من عبارات تبدو مقتبسة ولكنها تفقد رونقها بإنعام النظر عن قرب . وحتى المستشرقين الذين توصلوا مع أنفسهم إلى التوافق على قبول صدق محمد والاعتراف بأنه دعا إلى دين جديد متميز تميزا أساسيا يسودون ليؤكدوا فى الوقت نفسه أن رسالة محمد لم تكن كلها من مصدر إلهى ! وهذا نص لباحث آخر له أبحاث قيمة

(١) G.E. von Grunebaum, Islam : Essays in the nature and growth of a Cultural Tradition, London 1961, 228 .

(٢) ومن هنا يجب مناقشة مدى سلامة ملاحظة أخرى لفون جرونيباوم انظر « Problems af Muslim nationalism'in R. N. Frye (ed-), Islam and the west, The Hague 1957, 29 .

« . . . إن الضغط المحافظ يضطر إلى إخفاء الاستعارة بقدر الإمكان وراء حجاب من الأساطير « ortogenetic legend » انظر مناقشات أخرى لهذا الموضوع تحت رقم « فيما بعد .

عن حياة محمد ، إنه يقول : « إن على الإسلام أن يقر بحقيقة أصله ــ ذلك التأثير التاريخي للتراث الديني اليهودي المسيحي »[1] . وهنا تؤخذ مسألة « الأصول » كحقيقة مقررة ويشار إليها على هذا النحو دون تمحيص أو مناقشة[2] وإذا ما استعرنا أسلوب النص ربما قلنا إن على الكاتب أن يقر بأنه لم يصب على أي وجه من الوجهين : عندما اعتبر محمد نبيا صادقا ثم عزا إليه التلاعب ، مادام وهو الذي يفترض أنه مؤلف القرآن لم يعترف بما اكتسبه من أفكار الآخرين !

إن هذا الازدواج يرجع للتناقض مع النفس ، وهو غير مقنع في أيّ من وجهتي النظر في المسألة ، لأنه لايؤيد إحدى الوجهتين كاملة ولاينقض الأخرى تماما . والمسلم المؤمن سيظل على موقفه ، كما سيبقى هذا المجادل على موقفه . اما الكاتب الذي درب على معالجة التاريخ فهو لا يحاول أن يركب جوادين في وقت واحد . وقد تكون هذه المحاولة للتوفيق جديرة بالتقدير ، ولكن نتيجة المحاولة مخيبة لامال كل من المؤيد للعقيدة والمعارض لها على السواء ، كما أنها لاتلقى ترحيبا من المؤرخ المحايد الذي يفتقد الأدوات اللازمة للتحليل . والحق أنه على الرغم من التقدم في كتابة التاريخ العلمي فإن هؤلاء «الأزدواجيين dualists» في الدراسات الإسلامية قدأسهموا بجهود قد تكون متميزة في ذاتها ولكنها تدل على إدراك أقل مما كان لدى المتطرفين السابقين من

(١) W. M. Matt, Islam and the Integration of Society London 1961, 293.

(٢) أنظر مثلا : B. Lewis, The Arabs in History London 1960 .
وهو في هذا الكتاب الموجز غير الموثق يستعمل لغة بأكثر حذراً حين يقول ص ٣٩ « ... وعلى وجه الاحتمال من التجار والرحالة اليهود والنصارى الذين تأثرت معارفهم بمؤثرات مدراشيه أو مشكوك في صحتها » .

مؤمنين ومجادلين ، والذي يحاول اللاحقون جاهدين عن وعى أو غير وعى أن يشغلوا أماكنهم ويحلوا محلهم .

— ٣ —

من الواضح أن الفارق بين معنى الإسلام لدى معتنقيه وصورته التى يرسمها له المستشرقون تمس أسس العقيدة الإسلامية ذاتها . وعلى الرغم من أن التقدم نحو البحث الاكاديمى ليس محل جدل فإن من الواضح فى هذا الصدد أن صورة العصور الوسطى للإسلام قد ظلت فى جوهرها دون تغيير ، وإنما نضت عنها الثياب القديمة لأجل أن تضع ثيابا أقرب إلى العصر . وتتعدد علائم الإصرار على الأفكار العتيقة سواء فيما يتعلق بالقرآن ومحمد أو ما تعلق منطقيا بالعقيدة والشريعة والتاريخ فى الإسلام . وليس الأطناب أكثر من ذلك فى هذا الأمر بمرغوب أو مفيد . وإنما نعمد إلى تقدير الموضوع من زاوية أخرى .

لقد كان من نتائج التوغل الغربى فى ديار الإسلام أن تعرض عقل الشباب لمجادلات مضللة عن طريق التعليم المدنى أو الجهود التبشيرية إلى حد كبير ، وهى مجادلات سبق أن صيغت لتوافق من تقوضت العقيدة المسيحية فى صدورهم تماما فى أوروبا الغربية . ولكن على العكس من أسلوب الجدل الوسيط ، كان للنهج الجديد هدف إيجابى وخاصة بالنسبة للمبشر ، هو التحويل للمسيحية . وهذه الطريقة فى أبسط صورها هى طريقة « مقارنة الديانات » Comparative Religion التى تحاول أن تقارن المسيحية بالإسلام ، لغير صالح الأخير فى الغالب الأعم ! ! ومازال هذا الأسلوب قائما فى أيامنا وإن كان لا يصرح الآن بمقاصده الإنجيلية الصريحة .

وهنا يكون الأمر أيضا أكثر دلالة إذا قدمنا أمثلة صريحة ، ولكن يمكن

أن نقرر أولا بضع مبادىء عامة . لقد كان منشأ دراسات مقارنة الأديان فى الغرب يرتبط بالجدل ، ولقد سبق أن قورنت اليهودية بالمسيحية ، وبدلا من أن تؤدى المقارنة إلى تنمية الفهم الصحيح فانها قد ولدت مزيدا من العداء . وهكذا كانت النتائج بالنسبة لمقارنة اليهودية والمسيحية بالإسلام عن طريق اليهودية والمسيحيين الذين اعتنقوا القول بأن الإسلام هو ثمرة لإحدى الديانتين السماويتين السابقتين عليه أو ثمرة لهما معا وبينما نجد هناك علاقات اتصال عضوى organic relationship مسلم به بين اليهودية والمسيحية ، فإنه ليس من المسلم به أو المدعم بالبرهان العلمى وجود أى علاقة اتصال بين أيهما وبين الإسلام . وإنما نجم العداء اليهودى أو المسيحى للإسلام من صراع سياسى وعقائدى على مدار التاريخ ! وإنه لتعليق مؤسف بالنسبة للحكمة الجامعة لدى هؤلاء العلماء من أتباع هذه الديانات ، أن يذكر أنهم لم ينجحوا قط فى إزالة أسباب العداء والخصام المتبادلين ، ولا بد أن يتقبل المستشرقون نصيبا من المسئولية عن استدامة هذه الحال المحزنة للأمور .

ولذلك فإنه ما لم تحدد أهداف مقارنة الأديان فى المجال الإسلامى بوضوح وما لم تقبل قواعد معينة لمنهج المقارنة من العاملين فيها ، فإن هناك مخاطرة بأن تتمخض المقارنة عن مجادلة جوفاء ! وقد يدعى هنا أن الراغبين فى القيام بهذه الأبحاث لايضمون جوانحهم على مقاصد جدلية أو تبشيرية وأن اهتمامهم الرئيسى هو اهتمام أكاديمى . وإذا كان ذلك كذلك ، فإنهم لابد أن يتبينوا أن المقارنة تتطلب التسامح والتجاوب والتقدير عن يضطلع بها ، إذ يكون الهدف الرئيسى هو تعميق إدراك المرء لثقافته القومية — أو تراثه وتقاليده tradi- ton والثقافة الأخرى — أو التراث والتقاليد التى تجرى المقارنة معها . ومثل هذا الفهم من شأنه أن يربى اتجاها نقديا لا بالنسبة لثقافة الغير

ـ أو تراثه وتقاليده ، بل بالنسبة لثقافة الباحث نفسها ـ أو تراثه وتقاليده .

وعلى ذلك فإن أى مسألة تدرس دراسة مقارنة لابدّ أن تقرر بالتعبير المقبول لدى هؤلاء الذين استمدت هذه المسألة من تراثهم وتقاليـــدهم ـ أو دياناتهم بالنسبة لموضوعنا . ولا بد أن يوصل بين سائر الظروف المحيطة بها ويحكم عليها طبقا للقيم السائدة فى النظام القومى الذى تنتمى إليه . وإذا ما نالت هذه المبادىء الأولية القبول فإن أى كاتب يستشعر عداوة أو نفورا أو مجرد الإعراض عن تراث غريب عليه يجب أن يعتبر صفرا ، وعليه أن يعتبر نفسه فى أمانة غير صالح عقليا وعاطفيا لمحاولة المقارنة التى لن تثمر نفعا ملموسا للبحث العلمى فى هذه الحالة .

وبينما لا نجد أحدا لحسن الحظ من المستشرقين النـاطقين بالإنجليزية المعاصرين يبدى مثل هذه الضغينة وهذا الحقد بصورة معيبة ـ مثل ما نجد فى مؤلف لامنس المعروف Lammens إلا أنه قد ندت ممن حاول المقارنة منهم هنا أو هناك تحاملات دينية أو عقائدية من شأنها أن تنتقص من قيمة جهودهم وتهز الثقة فى أبحاثهم .

إن النظر الأولى للإسلام تكشف عن مواضع شبه بينة وبين المسيحية ، ولـكن النظرة الفاحصة عن قرب تبرز خلافات أساسية . وهذه الحقيقة كانت غالبا ما تثير المبشرين فى الماضى ، ومازالت تستميل قليلا فى المجال الأكاديمى إلى التحايل على تصيد مثل هذه الشوارد « كأصول للاسلام » ! ويتزع المبشر والباحث الأكاديمى إلى أن يتناسى وهو ينال من قدرة محمد بطريق مباشر أو غير مباشر ، كيف يقدس المسلمون الأتقياء المسيح !

وفى كتاب قريب من سلسلة بنجوين Penguin عمل مستشرق هو تسيس

انجليكانى على عقد عدة مقارنات ليظهر أن الإسلام كان فى صدق صورة غير محكمة أو مشوهة للمسيحية (١) وعلى كل حال فقد قدّم المؤلف الحجة لتبرير التساؤل عن كفايته كقاض غير متحيز وليس فقط بما أبداه من آراء غير مقنعة ولكن أيضا بما أقرّ به من مشاعر إزاء الرسالة المودعة فى ثنايا القرآن . إنه يقر فى أحد مواضع الكتابة أن للقرآن بالنسبة إليه ومن على شاكلته فى التفكير (فهو يستعمل ضمير (نا) الدالة على الفاعلين) مضمونا رجعيا يدعو التأخر Repellent Content (٢) والكاتب يتكلم فى موضوع آخر عما يثير (نفورنا) من بعض الصور فى الإسلام ،دون تحديد(٣) ! وفى هذا مايكفى لاقناعه كى يبتعد عن الموضوع ولكنه لم يتراجع عن محاولة ترجمة السيرة إلى الإنجليزية، واتخاذها مادة تستعمل فى التعليق وغيره كى يعطى تحامله النغمة الملائمة . ومادام قد نشر من قبل نقدٌ مفصل لترجمته (٤) فليس من حاجة إلى أن يقال المزيد فى هذا الصدد .

وهناك دارس آخر للإسلام هو أيضا من رجال الكهنوت يستحق الذكر هنا بوجه خاص بسبب تقديمه لمزيد من الجدل السطحى spectulation الذى يعرض للتشابه بين المسيحية والإسلام . وهو يكتب « إن من أسباب تباعد المسلمين والمسيحيين عن بعضهم البعض أن كلا الفريقين قد أساء فهم عقيدة الآخر بمحاولته أن يضمها خلال طراز الاعتقاد الذى يؤمن به (٥) » !

---

(١) A. Guillaume, Islam, 1954, 162-6 et passim.

(٢) Ibid,74 .

(٣) The Listoner, London, Ostaber 16, 1952, 635 a.

(٤) A.L.Tifamy, the Life of Mohammed A critique of Guill-aumés English Translation Islamic Quarterly III, No 3, pp. 196 - 214.

(٥) W. C. Smith, Islam in Modern History, Prinaton 1957,17

وشأن كثير من التعميمات لايبدو مثل هذا النص منصفا كما يحاول أن يكون. فإن المسيحيين وحدهم هم الذين ظلوا طوال القرون يحاولون فهم الإسلام — أو إساءة فهمه من خلال اصطلاحات المسيحية . أما النظرة الأساسية للمسلم فقد ظلت على حالها لم تتغير على الدوام لإنها جزء من الوحى الآلهى فى القرآن[1] . ولم يحاول مسلم مؤمن أن يدخل المسيحية فى إطار آخر . والمسيحى لايواجه فى كتبه المقدسة قيودا صريحة تحجزه عن تقبل وجهة نظر المسلم عن الإسلام ، ومع ذلك فهو يرفض لا رأى المسلم فى المسيحية فحسب ، بل رأيه فى الإسلام أيضا ، وهو يسعى جاهدا لتغيير الرأيين !

وصاحب العبارة المشار إليها فى الفقرة السابقة هو رجل خبير فى أبحاث الالهيات ، وقد بدأ وجهته هذه مدرسا فى معهد تبشيرى فى لاهور . وهو يجعل من كلماته اعتذارا لمحاولته لإدراك أحد الأهداف المسيحية . وهو فى هذا السبيل يناقش خطأ شائعا كما يقول بين المسيحين والمسلمين وهو افتراض « أن دور المسيح فى المسيحية ودور محمد فى الإسلام مما يمكن المقارنة بينهما » ! وهذا التقرير مضلل أيضا ، إذ أن مثل هذه المقارنة إنما تصح فى جانب المسلمين

(١) هذه فرصة مناسبة لتقديم عرض سميث W. C. Smith الشاعرى لكتاب City of Wrong (A friday in Jerusalem) الذى نشرته The Muslim World فى عددها LI, april 1961, 134-7 والكتاب ترجمة لرواية كامل حسين الفلسفية العربية « قرية ظالمة » . وقد بالغ عارض الترجمة أكثر من المترجم فى أهداف الروايه ، حتى اعتبرها « حركة كبرى » من مسلم له مكانته نحو رأى المسيحية فى الجمعة الحزينة ولقد كان جب H.A.R. Gibb أكثر اتزانا حين لاحظ أن الإلهيات كانت بعيدا عن مقاصد الرواية ، إذ أنها تقف إلى جانب الآراء الاسلامية الأساسية كلها ، ثم هى تستبعد أية إشارة إلى الرمزية المسيحية المتعلقة بالقصة . انظر Religion in Life xxix 1959 - 69 158 - 9 وعلى هذا النهج من الحكمة نجد عرض البرت حورانى Albert Houreni الذى يتبين أن الرواية تعطى « الجواب الاسلامى الملى Orthdox » على سؤالين أساسين : هل المسيح ابن الله ؟ وهل صلب حقا ؟ انظر Frontier II summer 1916, 129 . وقد ذهبت هذا المذهب فى عرض للترجمة ومقدمة المترجم ، انظر Die Welt des Islam, VI, Ms. 3 - 4 (961) 280-1.

الذين يؤمنون بالمسيح رسولا من رسل الله للبشرية ! أما بالنسبة لجانب المسيحين عامة والمستشرقين خاصة فإنهم إما لا يعترفون بمحمد رسولا أو يرونه قد وقع فى لبس فظن نفسه رسولا — كما بدا من العرض السابق . وفى مثل هذه الظروف ، فى أى جانب تصح المقارنة ؟ والصفحات السابقة تبرز إلى أى مدى تعقدت من قبل دراسة الإسلام وحياة محمد بما أدخله المستشرقون من مسائل جدلية لا سبيل لحلها . وإذا ما استنفدنا أنفسنا من هذه الورطة ، فإن الفروض المقارنة المعروضة إذا ما أخذت مأخذ الجد فإنها توقعنا فى شرك جديد ! .

إن هذه الفروض تذهب فى إيجاز إلى أن دور محمد فى الإسلام ودور القديس بولس فى المسيحية « أكثر قابلية للمقارنة » ، وأن القرآن يمكن مقارنته بشيخ المسيح ، فى حين يقارن حديث النبى بالكتاب المقدس ! وقد توالى عرض المزيد من المقابلات (١) ، ولا يعنينا هنا الصورة التى يمكن أن تستقبل بها مثل هذه (المرطقات) فى الدوائر المسيحية اللاهوتية وإنما يهمنا الغرض الذى أعلنه الكاتب فى عباراته وهو « الاتصال » Communication أو التواصل intercomnunication بين المستنيرين من المسلمين والمسيحيين . ترى هل تكون هذه المماثلات analogies مؤدية إلى الهدف ؟ إن الأمناء الصادقين غالبا ما ينسون كأفراد ما تتضمنه أفكارهم حين يواجهون عقائد الآخرين ومشاعرهم وتحاملهم . ومن الصعب فى حالتنا هذه أن تتصور أن مؤلف هذه المماثلات يتوقع لها أن تجد ترحيبا لدى علماء المسلمين ولنستبعد سوء الفهم بالنسبة لمقصد هذه الكلمات . إن المماثلات ليست وحدها مثار

---

(١) The World of Islam, Studies in Honour of Philip K. Hitti London 1960 47 : 59 .

التساؤل بالدرجة الأولى ، وإنما يثير التساؤل قبل كل شيء هذه الراية المصطنعة التي يعرض تحتها هذا كله ، هذه الدعوى العريضة عما لهذا المسلك من معان جليلة وآثار في تنوير المسلمين !.

والحقائق الثابتة عن ردّ الفعل بين المسلمين لا يبدو أنها تعني الكاتب أو تدعوه إلى الروية ! وهو نفسه يقر بأنه عرض إحدى مماثلاته على مسلم متحرر يحمل درجة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة لندن ، فصدم بها كثيرا ولم يتردد في رفضها . ولكن هذا لم يقنع المؤلف ! ولسنا في حاجة للذهاب إلى الأزهر لنكتشف معارضة أقوى . إن الكاتب نفسه قد رجع إلى ثلاثة ممن يسمون « بالمتغربين Westernized من المسلمين كل على انفراد ، وكانت الإجابة واحدة على اختلاف في درجة التعبير بين الحدة والرقة ، فقد وصفت هذه المحاولات بأنها « سطحية » و « تافهة » و « كفر صراح » ! . . . ترى مع من يكون إذن « الإتصال » « والتواصل » وإلى من يكون « التنوير » ؟

إن الجدل السطحي الصفيق ، وانتزاع المقابلات واصطناع المماثلات قد يكون جذابا لأستاذ في مقارنة الأديان يرى واجبا عليه أن يحاول واعيا كي يجد بصورة ما موضوعات للمقارنة كما قد تكون هذه العمليات المتوهمة مما يعني المبشر الذي قد يستخدم هذه المماثلات لاستئناس المقاومة وفتح الطريق . وربما كانت هذه المحاولات نافعة أيضا لمدرس غير مسلم في جامعة غربية كطرائف تعطي لعمله شيئا من الحياة ! ولكن صدوره عن عقل مسيحي متخصص في الإلهيات وغارق في الإصطلاحات المسيحية ، يجعله على الأقل بغير ثمرة لمن هم على علم من المسلمين [1] فإن الأمر في حقيقته حوار اجتماعي لأجل أن يكون

(١) انظر مثلا للدكتور محمد البهي : الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالإستعمار الغربي القاهرة ١٣٧٦ هـ/ ١٩٥٧م ص ١٨١ .

مثمرا فلا بد أن يتناول موضوعات تكون مقبولة ومثيرة للاهتمام عند كل من الجانبين .

وهذا مبشر قديم يحاضر فى الشريعة الإسلامية بجامعة لندن ، يعمل على تضمين مقالة واحدة كل اعتراضات العصور الوسطى على محمد وعلى الإسلام ، على نهج أقل من نهج زميله الذى أشرنا إليه الآن تبصرا ودهاء . ولايبدى احتراما يذكر لذكاء القارىء ! ومن المدهش أن يعلن المؤلف فى مقدمته أنه يقدم « معلومات صحيحة » لمعالجة الدراسة « موضوعيا » حتى يكون « منصفا مدققا » ويتوقى « المقارنة عن طريق المقابلة مع المسيحية » adverse comparison with Ohristianity[1] ولكن بعد هذه الأعلانات كلها عن الموضوعية يكتب الكاتب أنه « لا يمكن أن يكون هناك شك على أية صورة » أن محمدا قد تمثل أفكاراً من التلمود وبعض المصادر المحرفة ، أما بالنسبة للمسيحية فإن هناك احتمالا طاغيا بأن محمد قد استمد إيحاءه منها !

وقد يثير انتقاء الكلمات وحده الشك فى أمر كفاءة الكاتب كى يكون قاضيا ، ولكن معالجته الفعلية للموضوع فى مجمله يكشف عن هذا بصورة أوضح . ولقد تعرض شخص محمد لكثير من الافتراء ، ولكن يظل الافتراء الرئيسى هو مايمس جوهر رسالته وتقديمه القرآن ككلام الله فى حين أنه ليس كذلك ! وهكذا نهج الكاتب بالنسبة لمحمد وبالنسبة للاسلام . وعلى هذا النحو يكون الحج إلى مكة — إحدى دعائم الإسلام الخمس — مفتقدا للباعث المعنوى moral uplift ، ويكون دين الإسلام كله على أحسن الاحوال

(١) J. N. Andorson (ed.) the Worlds' Religions, London 1950 وليس للناشر سوى مقال عن الاسلام 98.- PP. 52 كما له مقدمة وخاتمة . والنصوص المذكورة سابقا فى صفحات (n. 1) 85 ,(n.1) 82 ,(n.-5) - 60-59-58-56-54-8-7 . 92, 93, 97 - 8.

« باردا شكليا » ! والمؤلف يقول كسابقه إن مستويات الإسلام الأخلاقية قد جعلته ينفر !

ويتضح تماما ما إذا كان هذا المنهج يرقى إلى الموضوعية التى وعدنا بها الكاتب أم لا . إنه لاينسى ماضيه كمبشر قديم ويكتب من هذه الزواية . وهكذا يصدر الحكم فى شأن « نقائص » الإسلام من زوايا مسيحية أوربية عصرية ! ويكون الهدف إنجيليا خالصا ! وبالنسبة للتطورات المحتملة داخل الإسلام فى العالم المعاصر يناقش الكاتب فرص الشيوعية ، ولكنه يؤمل كما يظهر فى « تحول على قياس لم يسبق له مثيل إلى المسيحية التى لم تعرض بعد بالصورة المناسبة للعام الإسلامى » ! وهو إذ يخوض بعض المناقشات المعروفة عند المبشرين يجد من العقبات التى تعترض الطريق نحو « تحويل المسلمين إلى الإنجيل » evangelization To Islam حكم الردة ، وافتقاد النصوص التى تعين على تحويل المسلم عن دينه فى القوانين العصرية التى صدرت مؤخرا [1] ! وهو يختتم مقاله فى أسلوب شعرى « إن العالم أن يرى ماذا سوف يحدث حين يعرض إنجيل المسيح الحى بالصورة الملائمة لملايين المسلمين » !

وليس ثمة حاجة لفحص مؤلفات الكاتب التى تتعلق بمهنته ، فهى معلومة موصوفة فى مجال العمل القانونى المعاصر فى عدد من الأقطار الإسلامية . فإلى جانب الحكم الأخلاقى المتكرر طبقا للنظرة المسيحية ، فإن هناك فكرة رئيسية قد عرضت فى السطور السابقة . والشريعة الإسلامية ليست نصوصا جامدة ، وقد تعرضت خلال التطبيق لمحاولات التجديد والتنقيح ، وبصورة قوية فى الزمن القريب . ولكن الكاتب لا يعنى كثيرا كما يتضح من كتاباته بتفهم

(١) انظر مثلا J. N. D. Anderson, Islamic Laws in the Modern World, New York, 1959 98.

تاريخ الشريعة الإسلامية ! إن الأصول الرئيسية للشريعة هى القرآن والسنة فللشريعة طابعها الإلهى ، ولكنها تستمد من مصادر أخرى بجانب هذين المصدرين خلال تجارب الإنسان فى الحكم ، فهناك مجال للصنعة البشرية أيضا . ومن هنا يكون القانون معرضا للمراجعة والتنقيح من الإسلام إلى أيامنا هذه [1] .

ولنضع موضع التقدير — على سبيل المقابلة — مسلك باحث له جهده المتميز فى دراسة الشريعة الإسلامية . إنه لايدفع النتائج إلى ثنايا بحثه فى تحامل تمليه عداوة متأصلة كامنة ! [2] وعلى الرغم من أن بعض أهل العلم من المسلمين يجدون تحليله متشككا وقد يناقشون مؤلفه تفصيلا ، إلا أن دراسته الرئيسية على الرغم من ظاهرها ليست مما يصطدم تماما مع أصول الإسلام . فسواء أكانت الشريعة الإسلامية طبقا لنظرة الدين مستمدة بالدرجة الأولى من القرآن والسنة ، أم كانت ثمرة تمحيص فقهاء القانون القائم المألوف existing customary law وأصحاب الخبرة الإدارية كما يقرر البحث المشار إليه ، فإن النتيجة فى الحالين واحدة . وبالنسبة للجماعة الإسلامية فى عهدها المبكر كان هذا النتاج نظاما قانونيا يتفق مع القرآن والسنة والتجارب المعتمدة . ويلزم مثل هذا الحياد العلمى فى دراسة التجربة القانونية المعاصرة ، فلا يختلط باعتساف الأحكام الخليقة أو الدعاية . والتشريع الحديث فى صورته المنسقة التى انتهى إليها ينبغى أن يوزن بموازين الإسلام . وطبقا لهذه الموازين لابد للتشريع الحديث كى يكون ناجحا أن يكون مزاجه التركيبى الخاص synthesis

(١) انظر مثلا الملاحظات التمهيدية فيما بعد تحت رقم ٤ .

(٢) J. Schacht, The Origins of Mohammaden Jurisprudence Oxford ,1950 .

كما كان التشريع فى عصوره الأولى . ولن يعنى هنا تشكيل آلى جديد لنصوص التراث القديم ولا تركيب مدنى يستتر وراء واجهة إسلامية . إن ما يلزم فى هذا الصدد هو « تقويم الحياة الاجتماعية العصرية والفكر القانونى المعاصر من زاوية إسلامية »[1] .

— ٤ —

عندما استغرق الجدليون الأول فى الإساءة إلى الإسلام والتضليل فى فهمه ، كان غرضهم تخريبيا هداما . وبدخول الأهداف التبشيرية أصبحت هناك حاجة إلى شىء من « الموضوعية » ! وأصبح منهج العمل مزيجا من تشويه الإسلام وإظهار معايبه ، ولكن على أساس من وقائع أكثر ثباتا لأجل المقارنة مع المسيحية . وقد هجرت الآن الطريقة الأولى عمليا ، أما الثانية فقد هوّن منها شيئا ما أو ألبست زيا جديدا . ومن صورها المعتدلة القول بأنه لا بدّ للإسلام من « إصلاح » refom . ولا نستطيع أن نتبين أول من نادى بهذا الإقتراح أو استعمل هذا التعبير فى دلالته الغربية . ولكن من الواضح جليا أن كثيرا من المداد قد سطر حول هذا الموضوع حتى غدا من الضرورى استجلاء معانيه .

إن المستشرقين — وبخاصة البروتستنتيين منهم — لم يستطيعوا أن يحرروا أنفسهم مما يمكن تسميته بحتمية « الإصلاح » فى دين من الأديان ! ولعله لا يكون بمجرد مصادفة أن الباحثين اليهود (والروم الكاثوليك) قلما ينشطون للمشاركة فى هذا الموضوع الذى يكاد يكون حكرا للباحثين البروتستنتيين . وعلى الرغم من أن المطابع قد قذفت بكثير من المحاولات التى تتناول مسألة

(١) J. Schacht, Problem of Modern Islamic Legislation in Studia Islamica, xll, 129.

« الإصلاح » فى الإسلام المعاصر ، وعلى الرغم من أنه لا تبدو بوادر توقف أو تناقص فى هذا السيل المنهمر يبدىء ويعيد القول فى فكرة أو فكرتين بعبارات متباينة ، إلا أننا مازلنا نفتقد صياغة واضحة متلاحمة الأجزاء لهذه الأفكار فيما نشر وبصرف النظر عما يخفيه هذا القناع فى أعماق اللاشعور ، فإن اقتراح « إصلاح » الإسلام إذا أخذناه بظاهره يمثل محاولة أخرى لتغيير وجهة نظر المسلم عن الإسلام ، ولجعل الإسلام أقرب بقدر الإمكان إلى المسيحية ، أو إلى الصورة البروتستنتية من المسيحية إذا شئنا تعبيرا أفضل ! !

وإذا تركنا جانب المدنية والحضارة والثقافة ، فإن للإسلام بالضرورة مجالين : العقيدة والشريعة . والأولى بالطبع محكمة جلية لأفهام العالم كله وليست معرضة لتغيير ، أما شريعة الإسلام فهى مستمدة من الوحى ومن نصوص السنة التى وردت خلال التجربة البشرية للحكم . ومن هنا كانت هذه الشريعة منذ أيام الخلافة الأولى حتى وقتنا الحاضر معرضة للتفسير واختيار ما يلائم نظم الإدارة ويوافق الفن القانونى المعروف والتجربة ، وما يقابل فى الأيام الأخيرة التشريع المدنى . فأين يريد دعاة « الإصلاح » أن يقحموا إصلاحهم ، وما هو بالضبط الذى يريدون أن يقحموه ، ولأى غرض من الأغراض ! !

نحن لا نريد أن نروغ إلى تفصيلات فرعية ، ولكن ينبغى أن يتضح لكل ذى علم صحيح بالإسلام أن الإصلاح بمعناه المفهوم لا يمكن أن يتسرّب إلى مذاهب الاعتقاد دون أن ينتقص من سلامتها أو يقضى عليها تماما . ومن هنا لا يبدو محتملا أن يقبل مفكر مسلم أن يساند مثل هذه المشروعات ، ولو فعل لما وجد مرجعا دينيا مسئولا يتسامح معه فيما ذهب إليه . ومن يؤيد من علماء المسلمين مثلا صورة جديدة فى عرض الإسلام تذهب إلى تطعيم كيان العقيدة

الإسلامية بالإعتقاد المسيحى فى الخطيئة الأصلية original sin أو التجسيد incarnation !!

والتمثيل على الإضطراب والتخليط فى هذا « الإصلاح » يكفى أن تتبصر حقيقة الازدواج المتناقض فى منزع دعاة هذا الإصلاح من غير المسلمين . فهم بينما ينعون على الإسلام الجمود حتى أنه لايقبل من التغيير فى نظامه إلا قليلا ، إذا بهم حين تستحدث تغييرات بعيدة المدى لايتركون فرصة إلا ويبرزون أن مثل هذه التغييرات فيها تقويض للشريعة . والجماعة الإسلامية تستطيع الحكم فى مثل هذا الأمر بصورة أفضل قطعا مستهدية بمبدأين فى هذا السبيل : أن يكون التغيير متفقا مع المصلحة بالنسبة للجماعة ، ومع مبادىء العدالة . حقيقة تثور اعتراضات على مثل هذا التغيير حتى فى زمننا ، والاختبار الضرورى لسلامة التغيير الحادث قديما وحديثا ، هو رضاء الرأى العام فى الجماعة وموافقة العلماء فى الإقليم الذى يجرى فيه التغيير . وهناك شواهد طيبة أن هذه السلطات مازالت الآن كما كانت من قبل تبدى مرونتها وسماحتها للتوافق مع الأحكام المستحدثة .

وأول مستشرق ناطق بالإنجليزية ينتج ثمارا فكرية للإسلام فى العصر الحديث ومافتئت أفكاره تعمل على تزويد من يأتون بعده بالإصول التى تحتاج إلى التوسع ، يوجه عنايته كى يتوقى أن يقحم نفسه متطفلا على جماعة المسلمين أو يجعل نفسه وصيا عليهم حاميا لهم فكل مايعمله المسلمون ، أو ما سوف يفعلون فى تهجمهم العقيدى أو الشرعى يردّه المستشرق الرشيد إلى أهله من العلماء (١) . أما الباحثون الذين لا تكون لهم مثل هذه العناية فهم يقفزون من

(١) H. A. R. Gibb, Modern Trends in Islam Chicago 1947 122. 129.

الدراسة الوصفية إلى اقتراح العلاج وإصدار النبوءات عن المستقبل . ولا يستطيع الغريب على نظام دينى أن يتخلى عن أن يكون لطيفاً — فهذه صفة أولية لابد منها كى يتوقع من الناس أن يسمعوه وأن يحترموه !

إن الإدراك الدينى تجربة روحية حدسية intuitive ، ولا يمكن التقاطها بالمناهج التحليلية والنقدية . وهؤلاء الذين يكونون خارج نظام دينى لا يمكنهم اقتناص دلالة التجربة التى يمارسها من يعيشون داخل هذا النظام (١) . إنه شىء لا يمكن تعلمه من الكتب . ومن هنا كان الخلط فى طبيعة أهداف « الاصلاح » المزعوم بين دعاته من غير المسلمين . ومن هنا كانت الصعوبة التى يواجهها من يعيشون داخل الجماعة الدينية فى تفسير دينهم لمن يطلون عليهم من الخارج ويحاولون عبثا تقدير لحنها الأساسى فى أغواره العاطفية والحدسية البعيدة ، مما يغفل عنه المستشرقون الذين يستمدون — معرفتهم بالاسلام أساسا من الكتب .

وفى الحالات النادرة التى يناقش فيها هؤلاء معالم الاسلام مع علماء المسلمين أنفسهم قلما تكون النتيجة مرضية . فالمسلم يفترض أن المستشرق ينتهى إلى اتهامه بالجهل دون تبرير معقول ! ثم أن هناك صعوبات اللغة نفسها ، وقليل من المستشرقين من يستطيع إدارة مناقشة بالعربية (أو الفارسية أو التركية) أو المضى فيها . ولا يزال المسلمين الذين تمكنوا من لغة أوربية يعانون نقصا ، فإنهم قلما يستطيعون أن يبادروا المستشرق فى استعارة

---

(١) انظر مثلا P. Ferris, The Church of England London 1962 نقلا عن Observer Oct 7 1962 « إن الذى ينظر من الخارج متسائلا عن الكنيسه يأتيه الجواب غالبا بأنه لا يستطيع أن يفهمها ما لم يكن فى داخلها حتى وإن كانت تعتبر مثل هذه المحاولة من جانبه أحيانا تطاولا غير مستساغ . impertinent » !

الاشارات الثقافية اللاحة فى تلك اللغة ، فضلا عن النفاذ إلى تراثها الكلاسيكى والاستحواذ عليه واستعماله .

هذه بعض العقبات التى تجعل اقتراحات المستشرقين إما غير مقبولة أو سيئة الأثر ، وبينما كان كاتب هذه السطور يجمع المادة اللازمة لدراسته كانت الكتابات المنشورة التى تضمنتها قد درست من المستشرقين والباحثين المسلمين والعرب فى أوروبا وأمريكا والعالم العربى . والمثال المناسب للمقام هنا هو رأى باحث يجمع بين التعليم الدينى الاسلامى والتعلم فى جامعة غربية . أن يقول : « لقد عرفت بعض المستشرقين الذين يتعاملون مع الدراسين المسلمين فى استعلاء وتعاظم . وكان هؤلاء المستشرقين إذا ما تساءلوا عن مسألة إسلامية فكأنما يعلنون ضمنا أنهم يعلمون كل شىء عنها سلفا فى حين أنهم يأخذون بوجهة نظر أخرى مع قليل من التبصر الحقيق والنفاذ إلى الأعماق».

وفى صدد موضوع « الإصلاح » تبدى ملاحظة بنغمة أو بأخرى . وينبغى ألا يفترض على أية حال أن مثل هذا الخنق الذى انعكس على السطور السابقة إنما تسبب عن مصادمات إجتماعية أو اكاديمية سطحية . وربما يخاطر المرء بالقول بأنها لاتنجم ابتداء من بواعث دينية مباشرة . ولكن التاريخ المشئوم للدراسات الإسلامية التى خرجت إلى الوجود من سلالة الجدل والتبشير ، وميراث الصراع العسكرى الطويل بين عالم المسيحية والإسلام ، لا يزال كلاهما يلعب دوره بصوره شعورية أو لا شعورية فى تحديد اتجاهات المسلمين . هناك شعور أحدث تاريخا وأكثر مرارة أن أفكار « الإصلاح » جاءت مع النفوذ السياسى المسيحى على أجزاء كثيرة من أرض الإسلام ، أو نتيجة لهذا النفوذ (١) . ولقد كان اللقاء المبكر بين الإسلام والفكر الإغريقى

(١) أحمد أمين : يوم الإسلام ص ٢١٥ .

شيئا مختلفا ، فقد كان الإسلام يحكم فى مقام رفيع وكان هو السيد صاحب الرأى والتمييز ، يقبل أو يرفض مايشاء من العناصر الأجنبية أما فى الزمن الحديث فإن تمييز الإسلام لما يقبله أو يرفضه يمليه أو يدفع إليه أو يحد منه أفراد أو هيئات أجنبية غير إسلامية يشك المسلمون أحيانا فيها ويرون أنها تتصرف وفقا لما تمليه المصالح الأجنبية .

وقد يفسر هذا لماذا لاينال « الإصلاحيون » من ذوى التوجيه أو التشجيع الغربى أى نجاح فى استمالة تفكير المراجع الإسلامية المسئولة . وإنما هم ينالون الإعجاب أساسا من المستشرقين وأشياعهم . ومن ناحية أخرى كثيرا مايدفع بالرجعية المصلحون الأصلاء من أبناء الأمة الذين قد يكون لديهم شيء جوهرى له قيمته . وكذلك لا ينال كل الرضا من اختاروا طريقا وسطا يقترب قليلا أو كثيرا من أسلافهم فى العصر الذهبى ، وإنما يُقال عن هؤلاء أنهم لم يذهبوا المدى الكافى ! ولكن هؤلاء لايستطيعون أن يذهبوا أبعد من ذلك . فإن العلماء فى كل العصور لديهم موهبة فطرية جماعية تشير لهم إلى أى مدى يذهبون ، وماذا يرتضون من حلول التوفيق وأين يصمدون تثبيتا لنظامهم . ولقد كان محمد عبده وتلاميذه أصحاب مثل هذا التوفيق ، ولم تكن تزمت الوهابية Puritanism فى طرف أو تحرر بعض المسلمين الهنود Liberalism فى الطرف الآخر شيئا مقبولا عند هؤلاء أو عند الجماعة الإسلامية فى جملتها .

ومن أجل ذلك كانت الضرورة الأولى اللازمة لأى تغيير أو إصلاح ناجح أن ينبع من داخل الأمة و يصدر منها ابتداء فى استقلال عن أى سيطرة أو إيحاء من جهة أجنبية . ومنذ التجديد التمهيدى الأصيل فى الامبراطورية العثمانية فى نهاية القرن الثامن عشر فى عهد سليم الثالث ، ومنذ جهود مفكرى المسلمين فى الهند للملاءمة بين الشريعة الدينية وبين واقعيات السيادة غير الإسلامية تحت

ضغط الاجراءات القانونية البريطانية فى الهند ، استمر التغيير فى تطبيق الشريعة الإسلامية إلى وقتنا هذا . ولربما تزايدت سرعة التغيير نتيجة لاسترجاع الأمم الإسلامية سيادتها أو نيلها الاستقلال ، لكنها لم تبطىء قط . وإذا كانت المعارضة قوية للتغيير فى مبدئه ، فإنما كانت تمليها إلى حد بعيد الخشية من تعرض الشريعة المقدسة للخطر فى أيدى الأجانب غير المسلمين . ولقد تزايد التغيير ولكن تضاءلت المعارضة ، وقد يكون من أسباب ذلك الشعور بالضمان فى ظل الحكم الإسلامى وغلبة الواقعية ونزعة التوفيق على المراجع الدينية المسئولة .

إن من الخطأ إذن المضى فى تأكيد القول بجمود الإسلام وعدم قبوله للتغيير . فإذا ما تجاوزنا دائرة العقيدة الأساسية وبعض المسلمات الدينية المحدودة ، فإن الإسلام قد واجه تغييرات ثورية فى هذا الجزء من نظامه الذى يوجه حياة الفرد والجماعة . ومع ذلك يكتب لاهوتى مسيحى يتميز بأنه يعد مبشراً مستنيرا أو مبشراً له دراية بالإسلام فيقول منذ قليل[1] «إن على الإسلام إما أن يعتمد تغييراً جذريا فيه أو أن يتخلى عن مسايرة الحياة» ! ومن الصعب تبين ما يعنيه ذلك بالضبط . ولكن فى ضوء ما سلف من مناقشة يكون أحد شطرى هذا التقرير غير مقبول ، أما شطره الثانى فيبدو وكأنه دعوة يوجهها إلى المسلمين غريب عنهم بشأن ما يفعلون فى دينهم ! وإلى هذا الحد يصل التخليط بدعاة «الإصلاح»[2] إن القوم لايتبصرون فى المضمون والتفاصيل ، فهم يتورطون فى التعميمات المبهمة التى لاتثبت للامتحان .

(١) K. Gragg, The Call of the Minaret, New York, 1956, 17.

(٢) انظر مثلا تعبير امضلا آخر «اصلاح دين الاسلام reform of the religion of Islam» الذى يستعمله G. G. Adams Islam and Modernism in Egypt Oxford 1933, 2, 187.



موضوعات الكتاب



الناشر

مكتبة وهبة

١٤ شارع الجمهورية بعابدين

مطبعة مخيمر ت ١١٩٣

هذا الكتاب



هذا الكتاب

- شُغل **"الفكر الإسلامي"** طويلاً بمسائل الفقه، ومشاكل علم الكلام .. وصحبت الإستعمار الغربي دوامة ثقافية عنيفة، تعمل على أن تطوي **الفكر الإسلامي الحديث** في ثناياها . . . فنشأ فيه اتجاهان: مثل أحدهما لمحالفة الاستعمار الغربي، والآخر لمقاومته . .

- وقد أثار الإتجاه الممالئ للإستعمار الغربي . . على اختلاف جبهاته، أفكاراً مثل **"بشرية القرآن" و " الاسلام دين لا دولة "** . . ومثل: **" الدين خرافة " و " الدين مخدر"** . .

- وهذا السفر النفيس الذي نقدم طبعته الجديدة للقراء، بعد نفاد طبعاته السابقة وترجمته إلى كثير من اللغات العالمية يرصد:
" الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالإستعمار الغربي " في شخصياته واتجاهاته.
- يرصده تاريخياً . . (أحداثاً وقعت، والأحداث أقوى في التوجيه، والتاريخ هو حياة الأمم والأشخاص).
- ويرصده موضوعياً . . فيميز **"التجديد"** الذي هو تقليد لفكر الغرب في القرن التاسع عشر، عن **" الإصلاح الديني"** الرشيد...

- **ومؤلف الكتاب**، بدراسته الأزهرية الإسلامية، والجامعية الأوروبية، ورحلاته المتعددة في الشرق والغرب، وثقافته الواسعة، وخبراته العملية في مؤسسات العلم والبحث، وأجهزة الثقافة والتوجيه، ولجان التخطيط، هو خير من يقدم للمكتبة العربية الإسلامية هذا السفر الجليل . . . وما كان أحوجها إليه، حتى لا تنفرد كتابات "جب" و "جيوم" و "ماسينيون" وأمثالهم: بالتأريخ والتوجيه **لفكرنا الإسلامي الحديث.**

